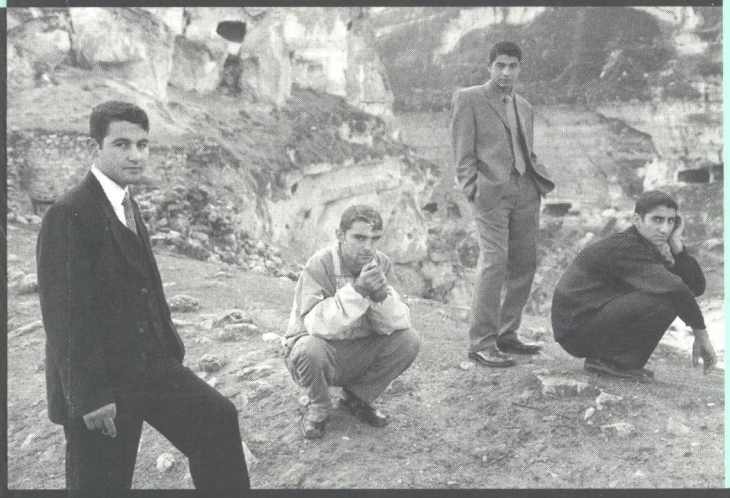
101
GÜZ 2004

Toplum ve Bilim

GÜZ 2004 101

Toplum ve Bilim



E R K E K L İ K

Erk ile erkek	*Yıldırım Türker*
"Erkeklik" en çok erkeği ezer!	*Tayfun Atay*
Sosyalizasyon sürecinde erkeklik	*H. Onur - B. Koyuncu*
Hegemonik erkekliğin peşinden	*Cengiz - Tol - Küçükural*
Yasaklanmış manifesto	*Bülent Somay*
İslâmcı erkekliğin inşası – Geleneksel rollerin ihyası	*Hidayet Şefkatli Tuksal*
Erkekliğin ev halleri!	*C. Özbay - İ. Baliç*
Türk şiirinde erkek imgesi	*Yücel Kayıran*
İktidar, erkeklik ve teknoloji	*Erol Maral*
Günümüz Türk sinemasında "erkek filmleri"	*Nejat Ulusay*
Yeşilçam'ın erkekleri ne istiyor?	*Tümay Arslan*
Alman ve Türk erkeklikleri Almanya'da işbaşında	*Jennifer Petzen*
Mynet'te erkeklik halleri	*Alemdaroğlu - Demirtaş*

Toplum ve Bilim

101 GÜZ 2004

Yıldırım Türker
Erk ile erkek 8

Tayfun Atay
"Erkeklik" en çok erkeği ezer! 11

Hilal Onur - Berrin Koyuncu
"Hegemonik" erkekliğin görünmeyen yüzü: Sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler 31

Kurtuluş Cengiz - Uğraş Ulaş Tol - Önder Küçükural
Hegemonik erkekliğin peşinden 50

Bülent Somay
Yasaklanmış manifesto 71

Hidayet Şefkatli Tuksal
İslâmcı erkekliğin inşası - Geleneksel rollerin ihyası 81

Cenk Özbay - İlkay Baliç
Erkekliğin ev halleri! 89

Yücel Kayıran
Türk şiirinde erkek imgesi 104

Erol Maral
İktidar, erkeklik ve teknoloji 127

Nejat Ulusay
Günümüz Türk sinemasında "erkek filmleri"nin yükselişi ve erkeklik krizi 144

Tümay Arslan
"*Onu* kaybettin Tahsin hem de yıllar önce": Yeşilçam'ın erkekleri ne istiyor? 162

Jennifer Petzen
Kim üstte? Alman ve Türk erkeklikleri Almanya'da işbaşında 192

Ayça Alemdaroğlu - Neslihan Demirtaş
Biz Türk erkeklerini böyle bilmezdik!: Mynet'te erkeklik halleri 206

DEĞİNİ

Cemal Dindar
"Babamın sazının önünde oynadım, başkasının değil": Toplumumuzdaki erkeklik kimliği üzerine sosyopsikolojik bir inceleme 225

KİTAP TANITIMI

Neslihan Şen
Tom Digby (der.) Feminist mücadelede erkekler 237

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 242

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR • YEREL YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ VE SORUMLU MÜDÜR
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

101. SAYI EDİTÖRÜ
Semih Sökmen

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Manuel Çıtak

UYGULAMA
Hasan Deniz

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

ABONELİK
iletisim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Askerde, tabur komutanı binbaşı arazide piyade eğitimi sırasında ağzından köpükler saçarak bağırıyor, mangaların birbirlerine yaklaşmamasını, her mangadaki erlerin de aralarındaki mesafeyi korumalarını istiyordu. Belli sayıda askerle mümkün olan en geniş cephe hattını oluşturabilmek, ama aynı zamanda her askerin bir diğerini koruyabilmesini sağlamak için "manga düzeni" şarttı – Binbaşı öfkeden boğaz damarları şişmiş bir halde bunu anlatmaya çalışıyordu bize. "Kıbrıs Barış Harekâtı"na katılmış. Oradaki kara çıkartması sırasında çok kayıp verilmesinin nedeni buymuş – Türk piyadelerin en büyük zaafı nizami bir şekilde hattı koruyamamakmış. "Pat diye ölürsünüz," diyordu binbaşı, "Bu iş ana kuzularının işi değil, bizimkiler korkup birbirlerine yaklaşıyorlardı, böylece kolay hedef oluyorlardı." Kurşun yağmuru altında, çaresizlik içinde, birbirinden medet umarak, tek başına ileri doğru gitmektense, arkadaşlarına doğru seğirten, toplaşan, çocukluktan yeni çıkmış genç erkekler şimdi sizin de gözünüzün önüne gelmiştir. Binbaşı yanılıyordu: Ne de olsa her erkeği de –hiç olmazsa şimdilik– bir kadın doğurduğuna göre, tam da ana kuzusuydu onlar.

Hepsi de ilk anda erkekliği akla getiren şu fiiller: dövmek, sövmek, küfretmek, hâkim olmak, maruz bırakmak, taciz etmek, tecavüz etmek ve benzerleri. Bu fiiller mantıki sonuçlarına götürüldüğünde, erkek, "ölebilen ve öldürebilen" er kişi olarak belirir.

Bu yüzdendir ki "yaşayan" hiçbir erkek tam erkek değildir. Her erkek, tam da yaşıyor olduğu için, deniz kıyısındaki çakıltaşları gibi ileri geri yuvarlanacak, köşeleri yontulacak, az çok "yuvarlaklaşacak"tır. Erkeğin erkekliği hep başka erkeklikler nezdindeki bir erkekliktir. Bu yüzden hep eksik gibidir – yetemez, yatışamaz, doyamaz.

Erkek çocuk erkekliğe atanır. Atandığı yere layık olmak için çabalar, ama huzur bulur bulmaz yeniden atanacaktır – avlanmaya, evin dışına, güçlü olmaya, ayakta

kalmaya, tökezlememeye, diğer erkeklerle kıyasıya rekabet etmeye, teknik erkek işlerini yapmaya, problemleri çözmeye, ketum, zalim ve kıyıcı olmaya, ya da en azından yumuşak olmamaya, sözünün eri olmaya, acı duymamaya, işin hülasası "savaşmaya" atanır – yalnızca gerçek orduda gerçek bir asker olarak savaş zamanında değil, bütün temel güdülerinde orduyu taklit eden sıradan günlük yaşamda da, gelmekte olan büyük savaşa sinsi bir hazırlıktan ibaretmiş gibi duran normal barış zamanında da...

Erkek çocuk Yasa'ya atanır. Hem nesnesidir Yasa'nın, hem de öznesi olacaktır – öznesi olması beklenir. Olur da nitekim. Ne ki hiçbir özne yasayla bire bir örtüşemeyeceği içindir ki özne hep yarım kalır; hep yarım, hep arızalı duyumsar kendini. Birşeyler "yapmayı" öğrenmiştir ama hiçbir zaman yasanın tasvir ettiği haysiyete ulaşamayacak, hiçbir zaman kendinden beklenen haysiyetli duruşa yerleşemeyecektir. Yaş aldıkça bu uçurum kapanacağına açılır, bir uçurum olduğu görünür bir hale gelir. Erkeğin –sadece kadınların değil, birçok erkeğin de gayet iyi bildiği– o aniden dellenmeleri, öfke krizleri, sonra bir anda yatışmaları, şefkatleri hep bu uçurumun getirdiği baş dönmesinin sonucudur. Bu yüzden her erkek huzur bulmak için emekliliğini bekler. Anlaşılabilir bir şeydir bu, emeklilik kadar ötelenmelidir ki hayat, obsesif, obsesifliğinin keyfini yaşayabilsin.

Bu sayıda erkekliği çalışma alanı olarak seçmemizin ardındaki temel saik, erkek bireyin atandığı/tayin edildiği bu konumun nasıl boşaltılabileceği, boşaltılıp boşaltılamayacağı üzerine kafa yormaktır diyebiliriz. Bu "boşaltma"nın mümkün olabileceğine dair deliller yok değil. Her şeyden önce bunların farkında olan, vazgeçen, bırakan, ama yine de erkek olan erkekler var – benim binbaşının Kıbrıs anılarını haykırdığı 1985'te sokağa çıkıp "ben askerlik yapmam" demek, yani bunu kamuya söylemek cesaret edebileceğimiz bir şey değildi. Ama şimdi hatırı sayılır sayıda Vicdani ve Siyasi Redci var. Günlük hayata müdahil olmak, çocuk bakımıyla ilgilenmek için yüzünü eve, hayata dönen, paylaşan erkekler var; daha önemlisi bunu dışardaki "savaşı" bir üst kertede sürdürmekten cayarak yapan, bunun için emekliliğini beklemeyen çok sayıda erkek var. Erkek-kadın rollerini melezleştiren, karıştıran ve yeniden karan bireyler var. Henüz kısmi de olsa bu farkındalığı kuşkusuz en başta feminizmin ve eşcinsel hareketinin çözücü etkilerine borçluyuz.

Yine de umutlu olunabilecek noktadan hayli uzaktayız.

Başka konularda olduğu gibi, bu konuda da asıl inciten, yaralayan, aslında doğrudan iktidar pozisyonlarının yapıp ettikleri değil, iktidarı çözündürmesi, ona alternatif yaratması beklenen muhalefet hareketlerinin, demokratik, sivil girişimlerin içinde de kadın-erkek ilişkilerinin ağırlıklı olarak aynı erkek hegemonyasını yansıtmakta oluşudur. Asıl umutsuzluk veren, farklı yaşam alanlarında, kendini alternatif gibi hisseden, tanımlayan muhalif odaklarda yer alan erkek bireylerin –büyük düşünceleri, iddiaları, tasarıları olan erkeklerin– iş kadına yer açmaya geldiğinde, kültürün temel güdülerine tekrar yakalanmaları, kaçamamalarıdır.

Hatırlanacağı gibi, 80'lerin ikinci yarısı ve 90'ların başında, feminizmin toplum-

da hamle yaptığı ve kadınlık durumunu tartışma konusu haline getirdiği yıllarda, tipik bir erkek tavrı belirmişti feminizmin argümanlarına karşı. Ağzının kenarında sırıtışı, sürekli "kadın ile erkeği karşılaştıran", "kimin üstün olduğunu konuşan", sürekli kadınları ağzına dolayan, ama kendinden konuşmayı ısrarla reddeden, nesneler, sözcükler, ne bulursa kadınsılaştıran orta sınıf erkek sinizmi – kestirmeden "Çük-Kafa". Ama bu tipin hakkını vermek için, onun yatılı erkek okullarından medya starlığına yükselişine, yükselişinin desteklenişine, haltlarının maaşa bağlanışına, aynı yıllarda bu sınıfın geneldeki yemlenmesiyle erkek topluluğuna gitgide daha çok başarı abidesi gibi görünüp erkekler tarafından içselleştirilişine de dikkat yöneltmek gerekir. Bu tipin geniş anlamda –örneğin İslâmî kültürden değil– "laikleşmiş" milliyetçi kesimlerden, "Sol" kültürden, ya da Türk moderni'nden türemiş olduğuna da dikkat etmek gerekir. Bu "Hıncal Abi" ekolünün bugün kentliler arasında ilk anda göründüğünden daha geniş bir etkisi var. Toprağına bağlı adamın, ya da Cumhuriyetçi ilk kuşakların devlet memurlarının "erkek haysiyeti" değil bu. Neredeyse haysiyetsiz – bunu dert de etmiyor zaten. Doğrudan cinsel iktidar imasıyla konuşuyor, "ben bütün dünyayı düzerim," diyor. Farklı toplum kesimlerinde farklı ifadelerle de olsa, kadınlığın hak arayışlarını "cadılaştırıyor", erkekliğin "kadınsılık", "piçlik", "iktidarsızlık" korkularıyla oynayıp erkeklerin erkeklikten dışarı kaçışlarını önlüyor. Görünen o ki şimdilik muhalif biçimler de kendini bundan kurtarabilmiş değil.

Reşat Nuri Güntekin'in *Yaprak Dökümü*'nü düşünelim bir an. Orada asri zamanların ayartıcı çağrısına uyarak haneden kaçan çocuklarına, ama özellikle de Türk modernleşmesinin vazgeçilmez teması olarak cezbedilip yollarından şaşan karısına ve kızlarına boyun eğen, adından da anlaşılabileceği gibi sonuçta hep rıza gösteren yaşlı baba Ali Rıza Bey'in kendini "haysiyetsiz" duyuşunu, iki arada bir derede kalışını, kendi kendini yiyişini hatırlayalım. Reşat Nuri'nin aynı zamanda Ali Rıza Bey'in kişiliğinde, çökmüş, yenilgiye uğramış devletin yabancıya teslim oluşuna, benliğini kaybedişine, iktidarsızlığına dolaylı dolaysız atıflarda bulunuşu –daha geç bir tarihte çekilen filminde bu vurgular iyice öne çıkmıştır– daha sonra defalarca tekrarlanacak modern Türk ikileminin, ikircikliğinin erken örneklerinden biri yapar kitabını. Şimdi Ali Rıza Bey'in trajedisini, sözün gelişi, 90'larda Şişli Belediye Başkanlığı yapan, sonra dolandırıcılık suçu nedeniyle Amerika'ya kaçan Gülay Aslıtürk'ün, gazetecilere "ne olmuş kızım çaldıysa, herkes çalıyor," diyen pederi zatın pişkinliğiyle karşılaştırın. Bu zaten, çok değil 70-80 yılda, babasız kaldığımız anlamına gelmiyor mu. Baba yok – onun yerine kötü kopyaları olan, poz kesen ağabeyler var.

Söz ettiğimiz ikirciklilik hayli uzun süredir Türkiyeli "modern" erkeğin ruhsal haritasını çizmeye devam ediyor. Şizofren bir ruh hali bu: Erkek, hem kadının modernleşmesini, kendi başına ayakta durabilmesini, kendi adına birşeyler yapabilmesini istiyor, kadını öne doğru iteliyor, kendi özel hayatında modern kadını arzuluyor, kadının modernliğinden kendine paye çıkartmaya çalışıyor, ama aynı zamanda ketliyor, haddini aşmaması, fazla ileri gitmemesi gerektiğini düşünüyor, sı-

nırlamaya, tanımlamaya, kuralları koymaya devam etmek istiyor. Mazbut etek-döpiyesiyle olsun türbanıyla olsun kadının, kadın bedeninin toplumun bu kadar merkezine oturmuş olması da bundan. "İstediğiniz zaman, istediğiniz yerde, istediğiniz kişiyle güvenle düzüşebilirsiniz," diyen prezervatif reklamıyla aynı anda "zina"yı kamu suçu haline getirmenin tartışılıyor oluşunu başka nasıl anlayabiliriz.

Ama bütün alametler aslında bir eşikte olduğumuzu, Türkiye toplumunun önündeki en temel meselelerden birinin kadının özgürleşmesi olduğunu gösteriyor. Erkek bunu daha fazla erteleyemeyecek – bununla hesaplaşması, yüzleşmesi ve evet, değişmesi gerek.

Bu sayıyı tasarlarken işte bu nedenle "Erkeklik" dedik. Feminizmde, ya da feminist argümanların sosyal olarak algılanmasında ve anlamlandırılmasında genel olarak bir "kadın sorunu" üslubu var. Elbette bu kadınlık durumlarının tasvirinde olsun, kadınların sosyal ve ekonomik durumunu, eğitim durumunu ele alan feminist bir sosyoloji için olsun yeterince anlamlı. Ama diğer yandan, aslında "kadın sorunu" derken, problem olan, normalden sapan, arazlı olan kadınlarmış gibi bir tını da çıkartıyor, sorunun çekirdeğinde erkekliğin, ataerkinin yattığını bir anlamda örtmüş oluyoruz. Bu anlamda "kadın sorunu" aslında erkek sorunudur. Bazı veçheleriyle zaten kadınlar ve kadınlık durumu etrafında araştırılmış şeyleri, problemin odağına bu kez "erkekliği" yerleştirerek ele almak istedik – bir toplumsal cinsiyet rolü olarak erkekliğin bugün içinde bulunduğu hali, çıkmazları, beyhudeliği tartışmak, erkek-kadın ikiliğini bu çift uçluluğundan kurtarmak için bölünmenin nedenlerini deşifre etmek, erkekteki kadınsılığı, kadındaki erkeksiliği konu edinerek bölünmenin kalın konturlarını flulaştırmak, geçersiz kılmak, ya da kimbilir, belki hakkını teslim etmek...

Bereketli bir alan bu – cevaplanmayı, araştırılmayı bekleyen birçok soru sökün ediyor: Erkeklik nasıl inşa ediliyor, yeni kuşaklarca nasıl benimsenip içselleştiriliyor? Ya da içselleştirilebiliyor mu? Bu inşada kadınların rolü ne? Kadınların ataerkine suç ortaklığından söz edebilir miyiz? Erkek çocuğun rol modelleri olarak ana babayla ilişkisi ne? Bu rol modellerinin erkek öznelliğinin kuruluşundaki yeri ne? Zaman içinde erkeklik kurguları nasıl değişiyor, değişiyor mu? Erkek özneden kadınların ve diğer erkeklerin beklentileri? Erkeklikle şeref, onur kavramları arasındaki ilişkiyi nasıl anlayabiliriz? Edebiyatta, sinemada, popüler kültürdeki erkeklik temsillerinden ne anlayabiliriz?

Kuşkusuz bunlara eklenebilecek daha birçok açılım var. Bu sayıyı hazırlarken dört başı mamur, kapsayıcı bir sayı kurmaya çalışmadık. Özellikle erkek öznenin erkekliğini silmeden, ya da sildiğini zannetmeden konuşmasını önemsedik. Öncelikle alanı tanımlamak, adını koymak istedik – sayıyı bir başlangıç, bir giriş olarak okursanız seviniriz. *Toplum ve Bilim*'in ileriki sayılarında konunun farklı açılımlarına yer veren, özellikle de daha yerel bir antropolojiyi merkezine alan yeni yazılara yer vermek istiyoruz, umuyoruz.

SEMİH SÖKMEN

GELECEK SAYILARDA

Spor

Yeni zamanlarda "Homo Ludens" nasıl bir insan, neyle ve nasıl eğleniyor? Sporun 'onunla' bir ilgisi var mı, kaldı mı?... "Kitle/halk sporu" – "endüstriyel ve profesyonel spor" gibi bir ikilik kurulabilir mi; bunu nasıl düşünmeli?... Sporun endüstrileşme dinamiği; kültür endüstrisi, medyada sporun temsilleri... Spor kulüplerinin, olimpiyatların, dünya kupaları gibi büyük organizasyonların ekonomi-politiği... Sporun siyasal meşrulaştırma süreçleriyle, milliyetçilikle, cinsiyetçilikle alışverişleri...

Zenginlik

Türkiye'de zenginliğin kültürel ve siyasal formasyonları: Kültürel kodlar, imajlar, hiyerarşiler, siyasal tahayyül, millilik-milliyetçilik, dinsellik, toplumsal cinsiyet, mekân... Türk burjuvazisi; veya, Kürt/İslâm/gayrimüslim/İstanbul/Anadolu burjuvazileri bu formasyonlar çerçevesinde nasıl betimlenebilir?... Eski-yeni zenginler arasındaki ve iktisadi zenginlik - kültürel sermaye arasındaki bağ ve çelişkiler... Zenginler kendilerini ve ötekileri (ve yoksulları!) nasıl algılıyor, anlamlandırıyorlar?...

Toplum ve Bilim **dergisinde her sayıda, belirlenmiş dosya konularıyla ilgili olmayan yazılara da yer vermeye çalışıyoruz.**

Erk ile erkek

*Yıldırım Türker**

Erkek üzerine yazmak zordur.

Erkek, sert bir kabuktur.

Esinlediği dil, kendine benzer. Kaslı, noktalaması esintisiz bir dil.

Erkle tartılan, erkle tanımlanan, serüveni erk peşinde bir varoluşun sıkılan bekçisi.

Sıkılmak, erkeğin kronik derdidir.

Erkeklik söylencesini erk kökünden kurtarıp onu düşgücünün tekinsiz kuytularına emanet etmek için yola çıkan, sıkça kendi kabuğuna toslar.

Söylenceden kopmak hiç kolay değildir. Çoğu, zamanla kabuğunu tanır, onu sevmeye, sevdirmeye çalışır.

Erkek, kabuğuyla tanımlanır.

Erkek, erkinin doruğundayken de sürüklendiğini hisseder. Bütün çatlakları sıvamış, kendi hayatından şöyle ya da böyle bir yükselme serüveni çıkarmıştır. İçin için uğuldadıkça, bastırmak için gürültü yapar. Sızıntı gürleşmesin. Suyunca çatlamasın erkeklik aynası.

Hiçbir erkek, kendiliğinden erkek kalmaz. Erkeklik, sıkı sıkıya uyulması gereken bir akittir. Emek ister. Kabuğa sığana dek.

Sonrası kolay. Kanat çırpmaya gerek kalmadı. Süzülerek varır hikâyesinin sonuna.

Erkek, önceden ve toptan teslim olmanın adıdır.

Erkek, buralı olmadığını bilir. Sakardır, sarsaktır, geç öğrenir.

Tutunmak için kendine ve dünyaya binlerce söz vermesi gerekmektedir.

(*) Yazar.

Derin bir suçluluğa, işgal altındaki bir dünyaya doğar. Daracık gözerimi, meşruiyetinin sınırını belirler.

Yegâne meşruiyetin erk olduğunu bilir. Dünyalıymış gibi davrandıkça dünyayı incitir.

Dünyayı incittikçe varoluşunu meşrulaştırır.

Erkek, bir meşruiyet sorunsalıdır.

Erkek, zalim olmadan kendi olması imkânsız, lanetli bir yaratıktır.

Daha küçücük bir adam tomurcuğuyken bildiği yasakların karşısında hırçın bir yasakçı. Erkeklik, hiçbir zaman ulaşamayacağı hayalî bir zirve.

Kamaşma anlarında, korkunun burgaçlanarak bedene girdiği yerin, o büyülü kaldıraçın ucunda yapayalnız. Orada biraz soluklansa.

İnziva, erkeğe en çok yakışandır.

Kişinin dünyayı ve içinde kaybolmuş kendini dinlediği inziva hali, erkeğin kendi çıplağına dokunduğu yegâne uzaydır.

Kendini her gün tüketip yeniden kuran münzevi, bir gün erkle tartılmaktan istifa edecektir.

Meğer ki erkle tartılmanın tüketici gerilimi, yerini şahane bir huzursuzluğa bıraksın.

Erkek dilinin buyurgan imlâsı dışına taşamadığım için, taşaklarımda ince bir sızıyla erkeğe yine de suskunluğu biçiyorum.

Öte yandan münzevinin yepyeni bir dile duracağına inanıyorum. İtirafsız, yargısız, rekabetsiz, erkin her türünden soyunmuş bir dile.

Erkeğin, bir söylence olarak tükenip gitmemesi için dünyaya esrimeyle tutunması gerektiğine inanmak istiyorum. Gürültücü haylazla dünyanın efendisi arasında bir sarhoşluk anı olmalı. O anı bütün bir hayata yayabilir misin? Sana reddedilmiş erkekliğin küfrüyle saldıracaklar. Olsun. Bak, buradan görünen ufuk sonsuz.

Erkten soyunabilmenin, bir hiç olabilmenin yolunu nasıl döşemeli?

Erkek, erkeğe dokunabilmeli sözgelimi. Simgesel olarak da gerçekten de. Erkek olmanın imkânlarını zenginleştirmek, erkini tehlikeye attığın oranda mümkün.

Erkek, erkeğin kapısında tanıyacak kendini. Birlikte korkarak, inzivanın kuytularında birlikte soluklanarak. Erkek arkadaşlığını, uçurum kenarına taşımak gerek. Erkekten korkmadığında erkek olmak da kıyıcılığından silkinir belki.

Erkeğin özgürlüğü, erkin her türünü sorgulayarak başlar. Erkin her türlü uygulamasından feragat edebildiği ölçüde özgürleşir, erkek.

Öyleyse; sinsilikten, ketumluktan, yalnızlıktan gerçek inzivaya.

Kontratlardan gayrimeşru bir varoluşa.

Ebedi rekabetten dostluğa.

Kolay çatılmış akıldan Heves'in kuracağı tuzaklara.

Erkekliğin saldırganlıkla, meydan okumayla, savaşçılıkla, avcılıkla tıka basa doldurulmuş, hazzı kıyıcı zaferlerde bulan tanımını silmek; karşılığında kocaman, uğultulu bir boşluk bırakmak gerek.

Genet'nin siyahlar için sorduğu can alıcı soruyu erkek adına gasp ederek soralım haydi: "Erkek ne? Cinsiyeti ne bir kere?"

"Erkeklik" en çok erkeği ezer!

*Tayfun Atay**

Yıllar önce tartışmalarına tanık olduğum iki erkekten birinin, diğerini sakin olmaya çağırırken sarf ettiği sözler, unutulmazdı. Hayli öfkeli ve uzlaşmaz bir ses tonuyla kendisine hitap eden hemcinsinden yalvarırcasına rica etmişti: "Kardeşim, biraz *dişi* konuş" diye!..

Aslında dış görünüşüne bakıldığında böylesi bir tartışmada muhatabından aşağı kalacak biri değildi. Popüler deyişle, "Anadolu'nun bağrından kopup gelmiş", yapılı ve sert çehreli bir "erkek"ti. Daha da popüler deyişle, tam bir "taş fırın" görünümündeydi yani! İçerisinde büyüyüp yetiştiği kültürel "iklim"in ona muhatabının anlayacağı "dil"den konuşmayı hakkıyla öğretmiş olduğu muhakkaktı.

Ama o, bu "dil"den konuşmaktan ısrarla kaçınıyor, karşısındaki erkeğe de başka (daha anlaşılır) bir dilden konuşma çağrısı yapıyordu. Bu "dil"in adını "dişi" olarak koymaktaydı. Muhatabının kullandığı "dil"e kendisi de işlerlik kazandırırsa, bunun sonucunda ortaya çıkacak fiziksel, duygusal ve ruhsal hasarları fazlasıyla tatmış olmalıydı. Belki de bu yüzden şimdi büyük bir sabır ve iyi niyetle kaçınıyordu "dişi olmayan" bu "dil"i kullanmaktan...

* * *

Bu örnek, yaşadığımız coğrafyada bir erkeğin "erkeklik"ten kaçışının az rastlanır tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Günümüz ("modern") toplumlarının pek çoğunda olduğu gibi Türkiye'de de hâkim erkeklik klişesinin, sertlik, saldırganlık, şiddet, öfke ve en önemlisi uzlaşmazlık olduğu bilinir.[1] Bunların karşıtı olan ve kadına uygun sayılan özellikler, söz gelimi yumu-

(*) Ankara Üniversitesi, DTCF Antropoloji Bölümü.

1 1930'lardan itibaren pek çok kuramcının "erkek rolü"nü tanımlama yolunda girişimlerini zikreden Edley ve Wetherell (1996: 101), bunlar arasında Brannon'un 1976'da erkekliği dört temel öbek altında toplayarak yaptığı tanımlamaya dikkat çekerler. Buna göre bir erkekte mevcut

şaklık, sevecenlik, yapıcı olmak ve yine en önemlisi uzlaşı, erkeğe atfedildiğinde zedeleyici ve aşağılayıcı olup erkeklikten nasibini almamışlık anlamına gelir. Uzlaşmazlığı ortadan kaldırma yolunda muhatabını "dişi konuşma"ya çağıran erkeğin bu kaçışla aslında nasıl tehlikeli sularda yüzmeye kalkıştığı buradan çıkarılabilir.

Bu tehlikeden dolayı, erkeğin "erkeklikten kaçış"ına, (sahibi değil) taşıyıcısı olduğu bu kimliğin iç dünyasında oluşturduğu ağırlığı dışa vurmasına, hele yukarıdaki gibi "dişi"likten medet ummasına kolay kolay rastlanmaz. Rastlanan, tersine, bir erkeğin diğerine "karı gibi konuşma" tarzında azarlayıcı uyarılarıdır.[2] Özelde bu "itham"la karşılaşan erkeği, ama genelde kadını ve kadınlığı aşağılamaya yönelik bu ifade, hemen her zaman hayli rahat ve hiçbir yadırgama hissi olamadan, yani "doğallaştırılmış" biçimde kullanılır.[3] Yadırganan, bir erkeğin diğerine yukarıdaki şekilde, "Biraz *dişi* konuş!" telkininde bulunmasıdır. Burada erkeğin, toplumsal ve kültürel anlamda kendisini var eden ve kimliğinin ayrılmaz parçası olmuş "cinsiyet lehçesi"ne yönelik "içerden" bir itiraz, protesto ve reddiye söz konusudur.[4] Buna cesaret edebilmek için, bir "kimlik" olarak erkekliğin zararlarını iyice tecrübe etmiş ve erkekliğin, erkeği karşı karşıya bıraktığı çaresizlikle hesaplaşabilecek bir bilinç sıçraması yapmış olmak gerekir.

Yukarıdakine benzer bir örneğe, AKP hükümetinin ilahiyat kökenli devlet bakanı Prof. Mehmet Aydın'ın gazetecilerle söyleştiği bir televizyon programında da rastlamıştım. Bir yandan Türkiye siyasetinde kadının yeterince temsil

---

olacak özellikler şunlardır: tüm kadınsı davranış ve özelliklerden kaçınma; başarı, statü kazanımı ve ekmeğini kazanma yetkinliği; güç, güven ve bağımsızlık; saldırganlık, şiddet ve cesaret.

2 Bu, sadece yaşadığımız toplumda değil, Batı'da da geçerli olan erkeklik kalıbının etkin ve yaygın söylem boyutlarından biridir. Erkeklik sorunu üzerine kayda değer bir inceleme gerçekleştirmiş olan psikoterapist Real, Batı kültüründe bu söylemin "yakıcı" yerine şu şekilde işaret eder: "Benim tanıdığım hiçbir çocuk 'ana kuzusu', 'top', 'muhallebi çocuğu', 'karı' gibi sözlerle alaya alınmaktan kurtulamamıştır. Tedavi ettiğim erkekler arasında erkeklik 'davetini' geri çevirmeye cüret ettiğinde suratında patlayan tokadın tadına bakmayan yoktu" (Real, 2004: 127).

3 Doğallaştırma (*naturalization*) toplumsal kurumların, birer "kültürel icat" olarak alınmayıp, doğal gereksinimlerin sonucunda ortaya çıktıkları inancıyla haklılaştırıldığı ve sorgulanmaksızın kabullerinin sağlandığı sürece verilen addır. Toplumsal yaşamın tüm alanları içerisinde doğallaştırmadan en çok nasibini alan cinsiyet ve cinselliktir. Cinsiyetin her daim ve her yerde aynı olduğuna inanılır, çünkü o, "kültürel" olmaktan ziyade "doğal"dır. Oysa ki, cinsiyet ve cinsellik için fizyolojik ve biyolojik bir temel olmakla birlikte, bizim bunları isimlendirme, tanımlama, teşvik etme, bastırma ve biçimleme sürecimiz bütünüyle kültüreldir (Brym, 1998: 75).

4 "Cinsiyet lehçesi" kavramı, erkeğin ve kadının konuşma biçimlerindeki farklılıklar ve bunların kültürel kökenleri üzerine çalışan toplumsal-dilbilimci Deborah Tannen tarafından geliştirilmiştir. Tannen'e göre, erkekler ve kadınlar farklı "cinsiyet lehçeleri" (*genderlects*) ile konuşmaktadırlar. Kadın, işbirliği ve yakınlığın dilini konuşur ve duyarken, erkek bağımsızlık ve statünün dilini konuşup duyar. Tannen, kadınların pek çoğunun çatışmayı, bağlantı kurmaya bir tehdit olarak gördüğünü ve ondan kaçındığını söyler. Bu nedenle anlaşmazlıklar, karşılıklı ve doğrudan meydan okuma olmadan, mutabakat cümleleriyle çözülür "kadın dili"nde. Buna karşılık pek çok erkek için çatışma, statünün "müzakere edildiği" bir araçtır; dolayısıyla "erkek dili", çatışmayı yaygın, istenir ve hoşlanılır kılan bir doğrultuda biçimlenir. "Erkek konuşması", pek çok erkek için, "yarışma"dan ibaret olan hayat kavrayışının bir parçasıdır (akt. Nanda ve Warms, 2002: 106-107).

edilemediğinden, öte yandan siyasete damgasını vuran uzlaşmaz tartışma ve çatışmalardan yakınılan programda Aydın, "Keşke hayatımızda 'kadın dili'ne daha fazla yer verebilsek!" şeklinde bir söz sarf etmişti. İslâmi kesim içerisinde sözü geçen biri tarafından da böylesi bir arzunun dile getirilişi, bu ülkede erkekliğin "ezâsını çeken" toplumsal yelpazenin ne kadar geniş olduğunu anlamak bakımından iyi bir örnek oluşturur.

Bu yazı, erkekliği "sorun" olarak değerlendiren bir bakış açısının ürünü. Bir iktidar pratiği olarak erkekliğin, bünyesinde tahakküm, eşitsizlik, çatışma gibi süreçleri barındırdığını savunuyor, ama bunu genelde bilindiği ve alışıldığı üzere kadın açısından değil, erkek açısından ele alıp, tartışmayı öneriyorum. Burada karşımıza bir güçlük çıkmakta: Erkekliğin (özellikle kadınlar açısından) zararlı yanlarını gündelik hayatın içerisinde gözlemleyip biliyoruz. Ama ne kadar erkeğin "erkeklik"ten muzdarip olduğunu, kendini "erkeklikten sakınma" yolunda ne ölçüde çaba harcadığını, yine de sonuçta çaresizlik içinde erkeklik "üretme" durumunda kaldığını çok fazla bilemiyoruz. Bunlar kolay kolay ve sıklıkla dile getirilmiyor çünkü. Yukarıda verilen örneklerle çok az karşılaşıyoruz. Buna bağlı olarak, erkeklik konusunda, kadınlık üzerine olana kıyasla daha az çalışma ve değerlendirme mevcut bulunmakta.

Sosyal bilimlerde erkek ve erkeklik konusuna ilginin 1970'lerin sonuna tarihlendiğini belirten Hearn, yine de belirgin bir ilgi ve merak yükselişinin 1987'den itibaren görüldüğünü kaydediyor. Bu yıldan itibaren kendisini gösteren konuyla ilgili kitap artışının itici gücünü oluşturan etkenleri ise şöyle sıralıyor: feminist çalışmalar, gey politikası ve yazını, ve feminizme yönelik her türden erkek yanıtları... Bu yanıtların bir kısmı "Erkek Çalışmaları" adı altında gelişirken, diğerleri "Eleştirel Erkek Çalışmaları" başlığıyla disipline olmuşlardır (Hearn, 1996: 202).[5] Antropolojide de erkeğin "sadece erkek olarak" inceleme odağı olmasının ikinci dalga feminizmin[6] doğuşunun ve feminist antropolojinin etkisinin sonucu olduğu kaydedilmektedir (Gutmann, 1997: 310; ayrıca bkz. Cornwall ve Lindisfarne, 1994: 27-29).

---

5 Feminizmin etkisi sonucu kaleme alınmış, feminist tez ve savlara, karşıtlık değilse de, karşılık niteliğindeki böylesi bir "erkeklikle yüzleşme" girişiminin tipik örneği, Cohen'in "erkek olmak" üzerine "içerden" bir sorgulama ve "keşif" hedefindeki çalışmasıdır (Cohen, 1995). Karısının radikal feminist olmasıyla birlikte "başına gelenler", onu kadın sorununu anlamanın ve paylaşmanın ötesinde erkeklik üzerine düşünmeye yöneltir. Sürecin nasıl işlediğini Cohen, şöyle dile getirmektedir: "Aileen'in büyük bir istekle kadın toplantılarına, bilinç yükseltme gruplarına katıldığı, kadın arkadaşlarına, daha sonra kadın sevgililerine yoğun bir ilgi gösterdiği gerçeğiyle ansızın yüz yüze geldiğimi hatırlıyorum. Her şey tehdit altındaydı. ... Kendimi Sheppey Adası'na eğlenmeye giden Kara Süpürgeli Kadınlar Grubu'nun çocuklarına bakarken buldum. Kendimi lezbiyen cinselliğin neden üstün olduğuna dair uzun konferanslar dinlerken ve bu konuyu tartışırken buldum. ... Aileen'e ve onun amansız keşif çabalarına gizli bir hayranlık duydum. ... Sonunda kendimi keşfetmeye başladım" (Cohen, 1995: 14-15).

6 Batı'da feminizmin tarihine kaba hatlarıyla bakıldığında, 19. yüzyılda, daha çok kadının oy kullanma hakkı açısından erkekle eşit konuma gelmesiyle sınırlı bir mücadele ekseninde şekillenen "birinci-dalga feminizm" ile 1960'lı yılların özgürlükçü-sol havasından beslenen ve kadının "kadın" olarak, yani hem cinsiyet hem de cinsellik anlamında kendi kaderini tayin edebilme

Türkiye özelinde bakıldığında ise erkeklik konusu üzerine akademik ve entelektüel odaklaşmanın çok daha güdük bir düzeyde olduğunu kaydetmek gerekir. Batı'da feminist hareketin kışkırttığı türden bir "suçluluk duygusu"yla erkeklerin kendine bakması üzerine, yani hem feminizmin bir ürünü hem de ona tepki mahiyetinde ortaya çıkmış bir "erkek incelemeleri" alanı Türkiye'de yok.[7] Oysa ki 1980'den bu yana, akademik, politik ve entelektüel düzlemlerde hiç de küçümsenmeyecek ölçüde ivme kazanmış feminist hareketin, ya da kadın çalışmalarının böylesi bir açılıma da yol açması beklenirdi. Ama böyle olmadı. *Toplum ve Bilim*'in kadın sorunu, feminizm ve bunlarla bağlantılı olarak kaleme alınmış pek çok yazıya ve birkaç dosyaya bugüne kadar yer verdiğini, buna karşılık ilk defa bir erkeklik dosyası oluşturduğunu düşünmek dahi durumu ortaya sermeye yeter.

Özellikle de erkeklikten kaçışın tezahürlerine ya da böylesi bir "kaçış" halinin güçlüğü, hatta imkânsızlığı karşısında erkeğin çaresizliğine ilişkin değerlendirme ve tartışma süreçlerinin önü Türkiye'de açılabilmiş değil. Amerikan toplumu açısından Terence Real'in yakınlarda Türkçe'ye kazandırılmış olan ve erkekliğin "hal-i pür melali"ni erkek dünyasının içinden psikoterapist duyarlılığıyla tartışmaya açan önemli kitabının (Real, 2004) veya Avrupa (özellikle İngiltere) örneğinde Lynee Segal'in ve David Cohen'in feminizmin açtığı tartışma çığırı üzerinden erkeklik sorunu ile buluşan (Segal, 1992; Cohen, 1995) çalışmalarının benzerleri, henüz buralarda yapılamadı.[8]

Erkeklik, bir biyolojik cinsiyet olarak erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı. Ancak kadınlık kimliği ve pratiğinden farklı şekilde erkeklik, bir iktidar pratiği olarak kurumlaşıyor. Tam bu noktada onun "tarihsel"liğine vurgu yapmak, yani ezeli ve ebedi olmadığını unutmamak gerekir. Ayrıca onun doğal değil kültürel, dolayısıyla da kültürden kültüre değişebilen, yani göreli bir pratik olduğunu da unutmamak gerekir. Bir iktidar pratiği olarak erkeklik, yahut erkek iktidarı, insanlık tarihinin belli bir döneminde ve bir kültürel (tekno-ekonomik) değişmeyle bağlantılı olarak orta-

---

hakkını savunma mücadelesini hedefleyen, daha geniş bir toplumsal çerçeveye yayılmış "ikinci-dalga feminizm" ayrımı, neredeyse klasikleşmiş olarak karşımıza çıkar (Smith, 1990: 5-9). Bir genelleme yapmak gerekirse, "birinci-dalga feminizm"in, kadının, dışlandığı sisteme entegrasyonunu hedefleyen liberal-kapitalist bir vurguya sahip olduğu, "ikinci-dalga feminizm"in ise sistem-karşıtı, sosyalist çıkışlı ama giderek onu aşkın anlayış ve arayışları barındıran radikal-protest bir vurgu taşıdığı söylenebilir.

7 Batı'daki "erkek çalışmaları" (*men's studies*) alanında ortaya çıkmış literatürün antropolojik perspektiften yapılmış bir eleştirel değerlendirmesi için bkz. Cornwall ve Lindisfarne, 1994: 27-40.

8 Yine de Türkiye açısından "erkek olma"nın bedelleri üzerine psikolojik değerlendirmelerin bol miktarda güncel örnekle popüler ilgiye sunulduğu Leyla Navaro'nun "üçleme" kitapları kayda değer bir referanstır (Navaro, 1999; 2000 ve 2002). Erkeklerin "erkek olarak" yetişme sürecinde yaşadıklarını, çocukluktan erkekliğe geçişin yakıcı serüvenini Arap dünyası ve Türkiye'den örneklerle ele alan daha çok sosyolojik bir değerlendirme için de bkz. Kandiyoti, 1994.

ya çıktı. Şimdi bu ataerkil "Çıkış"ın ne zaman ve nasıl olduğuna ilişkin antropolojik-arkeolojik tespit ve tezleri özetle gözden geçirelim.[9]

"Tarihsel" bir iktidar pratiği olarak erkeklik

Tarih için beni cezalandıracak mısın, dedi erkek
Anlayıp da ne yapacaksın, dedi kadın
ADRIAN RICH
From an Old House in America'dan
(akt. Cohen, 1995: 17)

İnsanlık tarihindeki ilk eşitsizlik, insan ve doğa arasında ortaya çıkar. İnsanın, "kültür" dolayımıyla, ilk istismar ettiği "doğa"dır. Bir sömürü düzeninin insan yaşamının bir parçası olması, yaklaşık on bin yıl önce gerçekleşen "tarım devrimi"ni izleyen süreçteki bazı gelişmelerin sonucudur. Tarımın keşfi, bir yönüyle, insanın önünde yeni ufuklar açmış, onun yaşamının hem kolaylaşmasını hem de zenginleşmesini sağlayan bir kültürel kazanım olmuştur. Ama bu, getirileri olduğu kadar götürüleri de olan bir süreçtir. Mülkiyet, eşitsizlik ve tahakküm de bu dönüşümden çıkar. İnsana nimet sunan toprak, Esinoğlu'nun (1996: 21) deyişiyle pek çok "melanet"in de kaynağı olur.

İnsanlık tarihindeki bu ilk eşitsizliğin türevi olduğu söylenebilecek ikinci eşitsizlik, erkekle kadın arasında belirir. İnsan-doğa ilişkisini insandan yana ve doğanın aleyhine eşitsiz hale getiren tarımsal etkinliğin alabildiğine yaygınlaşıp yoğunlaştığı ve iyi örgütlenmiş hale geldiği saban tarımı döneminden itibaren kendini gösteren bu ikinci eşitsizlik, kadını erkeğe bağımlı, tâbi ve mahkûm kılar. "Erkek iktidarı" bu noktada ortaya çıkar.

Antropolojik çalışmalar kadın ve erkek arasındaki, erkekten yana ve kadına karşı eşitsiz farklılaşmanın en belirginleştiği geçim biçiminin saban tarımı olduğuna işaret eder. Saban (tarla) tarımı kadar büyük ölçekli olmayan, yani büyük bir toprak parçası üzerinde, saban gibi nispeten gelişmiş araçlarla yapılmayan, çok daha basit bir teknolojiye dayanan çapa tarımında kadının konumu çoğu zaman erkeğe eşit düzeydedir.[10] Dolayısıyla, içerisinde yoğun ta-

9 Ataerkilliğin duruma, bağlama ve ilişkiye bağlı olarak değişebilen sorunlu bir kavramsal kategori olduğunun farkında olmakla birlikte, bu tarihsel özeti şekillendirirken bu noktayı ihmal etmek zorunda kalıyorum. Çünkü bu aşamada öncelikle ihtiyaç duyduğum, ataerkilliğin doğallaştırılması karşısında, onun tarihselliğini vurgulamak ve "gelip-geçici"liği konusunda ikna edici olmaktır. Tarihsellik vurgusuna dayalı böylesi bir değerlendirme de kaçınılmaz olarak ataerkil söylem ve pratiğin zaman ve mekânda kendisini gösteren farklılıklarını göz ardı eden, genelleştirici ve özcü bir çerçeveye ister istemez oturmuş oluyor. Bu kusuru izleyen bölümde, erkekliğin kültürel göreliliğini tartışmaya açtığımda bir nebze telafi edebileceğimi umuyorum (Ataerkillik kavramının genelleştirilmiş kullanımının özellikle feminist kuram açısından sorunlu yanlarına işaret eden bir çalışma olarak bkz. Yuval-Davis, 2003: 27-35).

10 Antropolog Kottak'ın verdiği bilgiler bu bakımdan açıklayıcıdır: "Bahçe [çapa] tarımı ile yaşamlarını sürdürmüş toplumların yüzde 50'sinde kadınlar asıl üreticiler konumunda iken, tarla [saban] tarımı yapan toplumların yüzde 15'inde kadınlar asıl üreticilerdi. Erkeğin geçimlik

rımsal etkinliğin, bununla ilişkili olarak siyasal hiyerarşinin, toplumsal tabakalaşmanın, özel mülkiyetin belirdiği sanayileşme-öncesi tarım toplumları genelde cinsiyetler-arası eşitsizliğin daha fazla ortaya çıktığı toplumlardır (Ember, 1996: 521). "Erkek işi" sayılan tarlayı sürmek ve sürüyü gütmek, bunun yanı sıra toprağı elde tutma (mülkiyet) yolunda kaçınılmaz olarak kendisini gösteren sürekli çatışma (savaş) halinin fiziksel gücü kaçınılmaz kılması, erkeği yoğun tarımın yaşam biçimi olduğu bu toplumsallık aşamasında öne çıkartırken, kadını ev-içi hayata sınırlamıştır. Buna bağlı olarak oluşan roller ve kimlikler, kadının erkek karşısındaki ikincil ve aşağı konumlanışının "kültürel" temellerini hazırladı. Kadını tarla ile özdeşleyen dinsel sembolizm de (*"Kadınlarınız tarlalarınızdır, onlara nasıl istiyorsanız öyle varın!"*) bu noktada anlamlı hale gelir. Tarlayı da, kadını da "süren" erkek-insan, artık her ikisinin de sahibidir.

Oysa tarımsal etkinliğin başlangıç evreleri, tarımı başlatanın büyük ihtimalle kadınlar olmasıyla da bağlantılı biçimde, kadınlığa kutsiyet atfedilen bir dönem olmuştur. Bu aşamada, tarım-öncesi dönemde, yani üst yontma taş çağında karşımıza çıkan Venüs heykelciklerinin devamı olduğu da düşünülebilecek, toprağın insanlığa sunduğu bereketin daha da güçlendirdiği bir "dişil" bereket tanrıçası kültü karşımıza çıkar (krş. Berktay, 2000: 45).[11] Doğurganlığı, üretkenliği ve verimi simgeleyen ana tanrıça/bereket tanrıçası tapımının belirdiği dönem, toprağın insan yaşamını olumlu yönde etkileyen, kolaylaştıran, rahatlatan ("bereketleyen") bir kaynak olarak algılanmasıyla çakışır. İ.Ö. 4. binyıldan itibaren durum budur ve İ.Ö. 3. binyılın başına kadar hiç değişmeksizin devam eder (bkz. Berktay, 2000: 47-48). Dişil bereket ("toprak") tanrıçasından, eril gök tanrıya doğru toplumsal yol alış ise, toprağa, kendisine bereket sunduğu için tapan insandan, onu çitle çevirip mülk edinen insana geçiştir. Birincinin dünyasına, hâlâ büyük ölçüde "doğal", eşitlikçi ve özgür bir insanlığın düşsel dışavurumu olan dişil kutsallık hâkim olurken, ikincinin dünyası, eşitsizliğin, ezikliğin ve esirliğin belirdiği bir hayatın "kadir-i mutlak" eril tanrısını tahayyül eder.[12] Toprak, özne iken nesne olur. Kadın(lık) da öyle: "Kadın artık yaşamın kaynağı, cömert ve bereketli toprak değil, erkeğin yarattığı canı içinde tutup büyüten bir taşıyıcıdan (konteyner) ibarettir" (Berktay, 2000: 59).

Toprağın yerine özneleştirilense, "tohum" olur. Bu, "tohum"uyla kadını dölleyen, böylece onu üretken kıldığı düşünülen erkeğin özneliğinin simgesel anlatımıdır. Tohumun topraktan çıktığı da, bağlantılı olarak erkeğin kadından doğduğu da ihmal edilen bir noktadır artık. Tohum olmazsa toprağın ürün ve-

emeği, tarla tarımı yapan toplumların yüzde 81'inde egemen iken, bahçecilikle geçinen toplumların yüzde 17'sinde egemendi" (Kottak, 2001: 453).

11 Erken tarımın eşitlikçi toplumsal yapısı ve kadın-merkezli imgelem dünyasından, ileri tarımın eşitsiz toplumsal yapısı ve erkek-egemen imgelem dünyasına geçişin nasıl olduğuna ilişkin farklı antropolojik-arkeolojik tezlerin bir özeti için, bkz. Özbudun, 2000: 31.

12 Bu "geçiş"in ayrıntıları için bkz. Berktay, 2000: 35-75.

remeyeceği, erkek olmazsa kadının var olamayacağı, saban tarımının yerleşik geçim biçimi olduğu toplumların yaratılış mitolojilerine damgasını vurur (bkz. Delaney, 2001 ve Berktay, 2000: 57-61). Bu süreç içinde erkek aslileşirken, kadın talileşir.[13]

İnsanlık tarihinin neredeyse yüzde 99'luk bölümünü kapsayan, tarım-öncesi avcı-toplayıcı yaşam biçimi ise, antropologlar tarafından kadın-erkek eşitsizliğinin anlamlı düzeyde ya da hiç olmadığı bir dönem olarak değerlendirilir. Özellikle de bir kadın etkinliği olan besin toplayıcılığının yaşamı sürdürmek açısından öne çıktığı toplumlarda cinsiyetler-arası eşitlik en üst düzeye varmaktadır (Kottak, 2001: 444-446). Bu, insanın doğaya hâkim değil tâbi olduğu, doğayı içindeki tüm varlıklarla birlikte sahiplenmeyip, o varlıklarla birlikte ona uyumlandığı bir hayattır. İnsan, kendi düzenini de bu hayata uyarlı bir "ontolojik çerçeve"ye dayandırır: Doğaya bağlı, onun bir parçası olan insanlık, herkesin birbirine bağlı olduğu, mülkiyetsiz, eşitlikçi, özgür bir toplumsal örgütlenme içindedir. Bu çerçevede, bir ekonomik geçim etkinliği olarak besin toplayıcılığı, içerisinde "iktidar"ın neredeyse buharlaştığı bir insanî toplumsallık modeli olarak betimlenir: "Kamu ve özel alanın en az ayrıştığı, hiyerarşinin en az vurgulandığı, saldırganlık ve rekabetin en çok engellendiği, hakların, etkinliklerin ve kadının ve erkeğin etki alanlarının en çok örtüştüğü toplumlar, besin toplayıcılarıdır" (*a.g.e.*: 446).

Üzerinde durulması gereken nokta, erkeğin "geçim"de (üretim sürecinde) etkin ve başat olduğu toplumsallıkta, cinsiyetler arası eşitsizliğin ve erkek iktidarının kendisini göstermesi, buna karşılık kadının daha belirleyici olduğu, besin toplayıcılığı ve çapa tarımı gibi ekonomik süreçlerde kadından yana bir cinsiyet eşitsizliğinin ortaya çıkmamasıdır. Kadının topluluğun geçiminde erkekten daha etkin konum kazandığı durumlarda cinsiyetler-arası eşitlik artarak kendisini göstermektedir. Yani kadının ekonomik katkısının merkezî ve hayatî olmasının sonucu, "kadın iktidarı" olmamakta, aksine neredeyse iktidardan söz edilemez bir noktaya doğru ilerlenmektedir.

Tarımın beşiği Ortadoğu'da, özellikle saban tarımı aşamasına gelindikten sonra temayüz eden ve kutsal metinleri büyük ölçüde birbirinin ardılı olan üç

13 Bu kritik dönüşümün izlenebileceği çarpıcı örneklerden biri de "küfürdeki kaba sözcüğün kökeni"ne dair Cıbıroğlu'nun yaptığı dilbilimsel-arkeolojik "sondaj"da karşımıza çıkar. Bugün Türkiye'de kadın cinsiyet organının en kaba argo ifadesi ve en azılı küfürlerin "kökü" olan "am" sözcüğü, tarımın keşfini izleyen dönemde "en yüce" olanı, "bir numara" sayılanı anlatmaktaydı. Onun tek başına ("Am") olduğu gibi, çeşitli ilk ve son eklerle ("Ama", "Am-ma", "Ma", "Uma", "Ame") Anadolu ve Mısır dahil bütün Doğu'daki tanrıçaların ilk ve temel adı olduğunu kaydeden Cıbıroğlu (1998: 4-5), bu durumun "muhteşem" tanrı-ana ile yaratma eylemi, dolayısıyla da kadının yaratma organı arasındaki özdeşime işaret ettiğini öne sürer. "Evrenin merkezinde tanrı-ananın yaratıcı, bilgili üreme organı var"dı ve her şey "ondan çıkıyor ve ona (toprak olarak belirdiği biçime) dönüyor"du (*a.g.m.*: 5). İleri tarım döneminin iktisadi ve politik koşullarında kurumsallaşan ataerkillik, kadını her alanda denetlemeyi ve her bakımdan aşağılamayı beraberinde getirince, "kadınlık" gibi, onu anlatan sözcük de kutsallıktan küfre (d)evrilerek, artık en aşağı ve bayağı sayılanı ifade eder oldu (*a.g.y.*).

büyük tektanrılı dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmiyet), hem insanlığın başlangıcını tarımsal yaşam biçimiyle muteber kılmaları (Adem Peygamber, çiftçidir), hem de erkeği üstün ve hâkim, kadını ise aşağı ve tâbi sayan ataerkil söyleme işlerlik kazandırmaları da insanlık tarihinde sosyoekonomik temelde kendisini gösteren büyük değişimin ideolojik karşılıkları olarak anlamlıdır (bkz. Berktay, 2000; ayrıca bkz. Özbudun, 2000: 37-46). Yukarıda aktarılan antropolojik ve arkeolojik verilerin "teolojik" yansımaları bu metinlerde izlenebilmektedir. Ancak ilginç bir nokta, kutsal metinlerde yer alan ve insanın içinden "kovulduğu" belirtilen cennetteki hayatın tasvirinin, ekonomik geçim biçimi olarak besin toplayıcılığını yankılamasıdır. İnsanlık tarihini tarımla başlatan üç semavî ("İbrahimî") din, bu tarihin reel olarak yüzde 99'unu oluşturan avcılık-toplayıcılık aşamasını sanki kayıp cennete "gömmüş" gibidirler:

> "...Ve Rab Allah şarka doğru Aden'de bir bahçe dikti ve Adam'ı oraya koydu ve Rab Allah, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasına da hayat ağacını, iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi... ve Rab Allah Adam'a '*bahçenin her ağacından ye* [vurgu benim], fakat iyilik, kötülük bilme ağacından yemeyeceksin, yersen ölürsün' dedi" (*Tevrat*; Tekvin, 2: 5-23).
>
> "Ey Adem! Eşin ve sen cennette kal, *orada olanlardan istediğiniz yerde bol bol yiyin* [vurgu benim], yalnız şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." (*Kur'an*; Bakara: 35).[14]

"Yılan-Şeytan"ın oyununa gelerek yasak meyveyi yiyen ve cennetten kovulan Adem ve Havva'ya Tanrının verdiği ceza ise onları dünyaya sürmek ve toprağa ("tarım"a) mahkum etmektir. Erkeğe geçimin topraktan olacak diyen Tanrı,[15] kadına da erkeğe bağlı olacağını ve ağrıyla çocuk doğuracağını söyler.[16] Bu anlatının simgesel çözümlemesi yapıldığında, doğa-insan ilişkisinin de, erkek-kadın ilişkisinin de eşitsizliğe doğru bozulmasıyla tarımın bağı kurulabilir.[17]

Avcı-toplayıcı, eşitlikçi, komünal yaşam "cennet"inden, tarımın keşfini, özellikle de yoğunlaşmasını takip eden süreçte mülkiyete, eşitsizliğe ve çatışmaya dayalı dünya hayatına geçişin insanlığın bilinçaltında bıraktığı hüzünlü

14 *Kur'an* ayrıca cenneti şu şekilde tanımlarken de oradaki yaşamın yiyecek üreticiliğine değil, toplayıcılığına dayandığını akla getiren ipuçları sunar: "Orada temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları, süzme bal ırmakları vardır. Onlara orada her türlü ürün ve Rablerinden mağfiret vardır." (*Kur'an*; Muhammed: 15).

15 "Ve Adem'e dedi: Karının sözünü dinlediğin için, Ondan yemiyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin" (*Tevrat*; Tekvin 3: 17).

16 "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesile çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hakim olacaktır" (*Tevrat*, Tekvin 3: 16-17).

17 Aynı yönde bir yaklaşım sergileyen Esinoğlu (1996: 121), "yasak meyve"yi yemekle kastedilenin "toprağı işlemek" olduğunu ileri sürmektedir; çünkü Tanrı, yasak ağacın meyvesini yediği için, Adem'in yüzünden toprağın da lanetli olduğunu söyler (bkz. dipnot 15) ve "Ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin" der. "Zahmet", tarım olsa gerektir!..

tortuları yansıtmakta gibidir Adem ile Havva'nın cennetten kovulma öyküsü!.. İnsanın yaşadığı hayat, onun yaratılış tahayyülünü belirlemiş gibi görünmektedir. Tarımın başladığı Mezopotamya'daki ilk uygarlık kayıtları olan Sümer tabletlerindeki mitolojik anlatılar da, bu anlatıların izindeki üç büyük tektanrılı dinin kutsal metinleri de buna uygun bir kurgu ile çıkar karşımıza.[18]

Doğayı tarımla "ezen" insanın cinsiyeti "erkek"tir. Aynı "insan" kadını da ezer. Bu iki eşitsizlik arasındaki doğrudan ilişkiyi, doğa ile kadın arasında örtüşen bir simgeselliğin varlığı da açıklar. Doğa, "ana"dır; toprak da öyle. Kadınlar, "tarlalarımız"dır! İnsanı doğadan ayıran "kültür" ve bağlantılı olarak akıl, mantık, düşünce ise esasen erkekle ilişkilenir. Akıl süzgecinden geçirme anlamına gelen "muhakeme" sözcüğüyle aynı kökten gelen, hâkim, hekim, hakem gibi üstünlük göstergesi olan meslekler, hemen her zaman çoğunlukla ve öncelikli olarak erkeğe gönderme yapar (Güvenç, 1974: 257). Kadın ise akıl-dışı, vahşi, güdüsel, dürtüsel ve duygusal olanla özdeştirilegelir hep.[19] Aynı çerçeve içerisinde insan, "erkek"ten ayırt edilmez olur. Türkçe'de olduğu gibi, pek çok dilde de erkek ("adam"), insan anlamına gelir: bilim adamı, iş adamı, "adam olmak", İngilizce'de hem erkek hem de insan demek olan *man* ve "insanlık" anlamına gelen *mankind*, Türkçe "insanoğlu", vb. örnekler, hep insanı erkekle özdeştiren bir kültürel "matriks" içinde var olduğumuza işaret ederler.

On bin yıl önce gerçekleşen Tarım Devrimi'nden istim alan ve günümüze değin kendisini adeta değişmez-değiştirilemez bir gerçekmiş gibi kabul ettiren, yoksul tarım topluluklarında olduğu kadar en gelişmiş endüstriyel ve post-endüstriyel toplumlarda da hâlâ geçerliliğini sürdüren bu "eril" kültürel matriks, bir iktidar şebekesi olarak "politik" karşılığını bulur.

Erkekliğin kültürel göreliliği

bazı erkekler meçhuldür daha yaşarken
ötekilerden

MURATHAN MUNGAN
Erkekler İçin Divan'dan (2001: 36)

Daha önce de belirtildiği üzere, erkeklik iktidarının erkekler açısından ne ölçüde sorun yarattığını ortaya serebilmenin kendisi, başlı başına bir sorundur. Çünkü hayatın içinde erkeklik üretmeye zorlanmak, bir erkek için rahatsızlık verici veya pişmanlık uyandırıcı olsa da bu hissiyat dışa yansıtılmaz. "Açık etmek", bir erkeğe yakış(tırıl)maz! Bu nedenle pişmanlık hissi, hatta taşıyıcısı

18 Üç büyük tektanrılı dinde de yer alan efsanelerin Sümer'deki kökenleri üzerine bkz. Çığ, 1997 ve Esinoğlu, 1996.

19 Kadınların rüya tasvirlerinin bile erkeklerinkinden daha fazla duygu içerdiği kaydedilmektedir (Ember, 1996: 523).

olunan erkeklikten duyulan nefret, içe atılır. Dışa yansıyan, daha çok, ya erkekliğin nimetlerinden yararlanıyor olmanın kaba ve genellikle sahte hazzı, ya da erkekliğin sorumlulukları veya yükümlülükleri altında yıpranmanın ince, ama aynı ölçüde sahte yakınmalarıdır. Sonuçta, erkekliğin nimetlerinden dolayı külfetlerine de katlanmak gerektiği şeklinde bir olumlama ile "orta yol" bulunur.

Bu "sahte" dışavurumu tartışmaya açma ve sorgulama yolunda ilk adım, erkekliği, ve tabii ki kadınlığı, her yerde "bir" ve aynı, kaçınılmaz, değişmez ve değiştirilemez insanlık halleri olarak alma yanlışından kurtulmakla atılabilir. Erkeklik ve kadınlığın "doğal haller" olmayıp, kültürel pratikler olduğunu unutmamak gerekir. Erkekliğin ve kadınlığın göreli,. yani kültürden kültüre değişebilecek mahiyetle ortaya çıkabilecekleri, en azından bir antropolojik öncüldür. Kültürler-arası antropolojik karşılaştırmalardan çıkan veriler, hem toplumsal cinsiyet ("kadınlık" ve "erkeklik") farklılıklarının, hem de ilişkilerinin kültürel ve tarihsel olarak çeşitlilik gösterdiğini ortaya sermiştir (Moore, 1994: 814). Bu bakımdan farklı toplumlarda bu kimliklerin birbirinden farklı, hatta zıt özelliklerle ortaya çıktığına dair öncü niteliğinde bir çalışma gerçekleştirmiş olan antropolog Margareth Mead'in katkısını özellikle anımsamak gerekir.

Mead'in 1930'ların başında Okyanusya yerli kabileleri üzerinde yaptığı araştırmadaki tespitleri, kadınlık ve erkeklik rollerinin kültürel göreliliğine olgusal anlamda hayli erken bir dönemde işaret etmiş olması itibariyle önemlidir. 1931-32'deki araştırmaları temelinde kaleme aldığı kitabında Mead (1950), kültürel çeşitliliğin nasıl farklı toplumsal cinsiyet inşalarına yol açabileceğini örneklemektedir. Kitapta Mead, Papua Yeni Gine'deki üç yerli topluluk üzerine cinsiyet kimlikleri bağlamında karşılaştırmalı bir değerlendirmeye gider. Bunlardan biri olan *Arapesh* toplumunda, hem kadınlar hem de erkekler modern Batı'da kadınlardan beklenen tutum ve davranışları sergilerler: Yumuşak, hassas, başkalarının istek ve taleplerine duyarlı, işbirliğine açık, saldırganlıktan uzak... İkinci topluluk *Mundugumor*'da ise kadınlar da erkekler de Batı dünyasında erkeklerden beklenen davranışları sergilemektedirler: Şedit, saldırgan ve sert... Ama en ilginci üçüncü topluluk olan *Tchambuli*'de ortaya çıkan durumdur. Burada kadın ve erkek davranışları Batı'daki (ve tabii Türkiye'deki) beklentinin tam tersidir. Erkekler uysal ve yumuşak olup alışveriş yaparlar, evin ihtiyaçlarıyla ve çocuk bakımıyla haşır-neşir olular. Kadınlar ise sert, dominant ve yönetici tavır sergilemektedir.

Mead'in çalışması, bugün değişmez, değiştirilemez ve reddedilemez gelen erkeklik ve kadınlık hallerinin hiç de öyle olmadığı yolunda tartışma açmayı teşvik edici ilk örnek olarak ortaya çıkar ve toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından çığır açıcı mahiyet taşır. Mead'in açtığı yolda sürdürülen ve sayıları giderek artan antropolojik çalışmalar, farklı toplumlardaki cinsiyet kimlikleri-

nin yapılanma biçimleri ve edinimleri üzerine zengin bir etnografik malzeme ortaya çıkarmıştır. Aynı doğrultuda, yakın zamanlarda giderek daha fazla erkeklik kimliği üzerinde özelleşen araştırmalar, erkeklikten anlaşılanın ve onun anlamının, hem tarihsel süreç içerisinde farklı dönemlerde, hem de kültürden kültüre değişebileceğine ve çeşitlenebileceğine ilişkin bulguları ortaya sermiştir (bkz. Cornwall ve Lindisfarne, 1994: 12). Böylece tek bir erkeklikten söz etmek yerine "erkeklik-ler"den söz etme noktasına gelinmiştir (bkz. Hearn, 1996). Söz gelimi antropolog David Gilmore erkeklik kimliğinin kültürler-arası karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yaptığı çalışmasında şunları kaydeder:

> Bu kitap için araştırmaya başladığımda kadınlık ve erkekliğe ilişkin, edilgen ve başkalarını düşünüp onların ihtiyaçlarını karşılamaya amade kadınlık ile kendini düşünen, bencil ve umursamaz erkeklik şeklindeki eski ve geleneksel bakışı yeniden keşfetmeye hazırlanıyordum. Bunu bulamadım. Bulgularımdan biri, erkeklik ideolojilerinin bencillikten uzak, hatta kendini feda etme noktasına kadar varan bir cömertlik kriteri taşıdığıydı. Tekrar tekrar bulguladık ki, "gerçek" erkek, almaktan çok verendi; başkalarını sevendi (Gilmore'dan akt. Hearn, 1996: 209).

Erkekliğin farklı ve "iktidarla malûl" olmayan bu halleri üzerine hatırı sayılır antropolojik örneklerin mevcudiyetine karşın, yaşadığımız dünya genelde erkekliğin iktidarla muteber sayıldığı kültürel ve politik bir görüntüye sahip. Hem Cornwall ve Lindisfarne'ın (1994: 19-20) hem de Connell'in (245-252) günümüz dünyasında bir "standart" olarak vurguladıkları "hegemonik erkeklik" kavramlaştırmasına karşılık gelen ve bir "iktidar dili" olarak genelleşmiş bu erkekliğin ceremesini doğrudan çeken kesimi kadınlar oluşturuyor. Ancak tâ en başta sunulan örnek olaydan da çıkarılabileceği gibi, bu "hegemonik" erkeklik halinden doğrudan değil, ama (belki daha kötüsü) "içerden" muzdarip olmaları itibariyle bizzat erkeklerin de kadınlardan farklı bir konumda olmadığını, hatta daha da zor bir durumda olduğunu düşünmek ve artık bu konuyu tartışmaya açmak gerekiyor.[20] Connell'in (1998: 12-13) vurguladığı üzere, "erkekler toplumsal avantajlarının bedelini ödemekte, hatta bazen bu bedeller çok yüksek olmaktadır". Bedellerin en ağırı ise erkekliğin, çoğu zaman "insanlık pahası"na edinilmesidir. Bu sav, aşağıda temellendirilmeye çalışılacaktır.

---

20 Bu noktada hegemonik erkeklik üzerine Connell'in öne sürdüklerinin altını çizmek uygun olur: "Kadınlık ve erkeklik biçimlerinin karşılıklı ilişkisi, tek bir yapısal gerçek üzerine, erkeklerin kadınlar üzerindeki küresel egemenliği üzerine oturtulur. Bu yapısal olgu, toplumda hegemonik bir erkeklik biçimini tanımlayan erkeklerarası ilişkilerin ana temelini oluşturur. Hegemonik erkeklik kadınlarla ilgili olduğu kadar, ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak da inşa edilmektedir (Connell, 1998: 245).

"Fil"i öldürmek!

"Erkeklik, yalnız bizim çağımızda değil her çağda, kazanılmak zorunda olunan bir şeydi."
LEONARD KRIEGEL
On Man and Manhood'dan
(akt. Gilmore, 1997: 190)

Erkekliğin en çok erkeği ezdiği, oldukça tartışmalı, belki de kabul edilemeyecek bir sav olarak gelebilir. İzi sürülemeyecek kadar uzun bir geçmişi olan cinsiyetler-arası eşitsizliğin kendisine karşı oluştuğu, bu eşitsizliğin bedelini ödeyen taraf olarak kadınların bu sava kuşkusuz ciddi itirazları olacaktır.

Erkek iktidarının oturmuş, yerleşikleşmiş ve kurumlaşmış kültürel örüntüsü içinde erkeklerin kadınları ezdiği doğrudur. Bununla birlikte kadınların kendilerine "dışsal" olan bu iktidar karşısında kendilerini korumaya almak için belli direniş stratejileri geliştirdiğini unutmamak gerekir.[21] Sıkça vurgulanan bir noktadır: Erkek evin reisi olsa da aslında evde neyin nasıl yapılacağını ve kararların alınmasını belirleyen kadındır denir. Burada söz konusu olan, aslında kadının cinselliğini kullanmaktan duygusallığını ve zekasını kullanmaya kadar uzanan birtakım ince taktiklerle erkeği yönlendirmesi ve böylece "erkek" bir dünyada ayakta kalmayı becermesidir. İktidarın olduğu yerdeki direnistir bu. Direnme biçimleri yaratma konusunda kadınların daha elverişli bir konumda olduklarını düşünen Berktay (2000: 30-31) da, bunun kadınların ezilen bir grup oldukları ölçüde toplumun merkezinde değil kenarında yer almaları, dolayısıyla da iktidar odağına uzak olmalarından kaynaklandığına dikkat çeker. Kadınları, kendilerini ezen kültürün hem bir parçası, hem de yabancısı kılan bu ikircikli ve huzursuz konumun, ezilmişliğin bilincine varma, onu adlandırma ve ona direnme olanağını beraberinde getirdiğine işaret eder (*a.g.y.*). Bunun yanısıra, erkeğin kadına yönelik baskı ve şiddetinin toplumsal bir sorun olarak değerlendirilmesi, kadının korunması yolunda sivil-resmî girişimlerin ortaya çıkması, böylece kadından yana bir toplumsal bilinçlilik haline işlerlik kazandırılması da, kadın üzerindeki erkek iktidarını sorunsallaştırma imkânı bulunduğuna ilişkin göstergeler olarak kaydedilebilir.

Oysa erkekliğin erkeği ezmesi, sorunsallaştırılması dahi pek kolay olmayan bir sorundur. Burada kadının ve kadınlık kimliğinin erkeklik ve erkek karşısındaki eşitsiz ve ezilmiş konumundan farklı olarak, bir kimliğin bir başka kimliği ezmesi değil, bir kimliğin bir "benliği" ezmesi durumu ortaya çıkar. Erkek, benliğini kimliğinden koruma gibi, kendinde olan, "içsel", dolayısıyla

21 Kandiyoti, kadınların erkek iktidarı karşısında, onunla başa çıkmak için geliştirdikleri bu stratejilerden oluşan durumu, "ataerkil pazarlık" olarak adlandırmakta ve kadınların ataerkil senaryolara direniş stratejilerinin çözümlemesinden, artık ataerkilliğin erkeklik açısından sorunlaştırılmasına geçmek gerektiğini ima etmektedir (Kandiyoti, 1997: 183-184).

da bir anlamda içinden çıkılamaz bir sorunla yüz yüzedir burada. "Erkekliğe giden yolda", diye belirtiyor Real (2004: 149), "ilk kopukluk anneyle kurulan bağda oluyorsa, ikinci kopukluk da benlikle olan bağda olur." Yani, erkeklik, kadını "dışardan", erkeği ise "içerden" yıkan bir kimliktir. Bu kimlik, yine Real'in (2004: 126) ifadesiyle, kızların seslerini kesmeyi hedef alıyorsa, erkeklerin de kalplerini hançerlemeyi hedef alır. Bunun nasıl bir şey olduğunu anlama yolunda, antropolog David Gilmore'un erkekliğin edinim pratikleri üzerine farklı toplumlar ve kültürler arasında yaptığı karşılaştırmalı değerlendirmeye ve bu değerlendirme temelinde ortaya attığı görüşlere dikkat yöneltmek uygun olur.

Erkeklik ve kadınlığın kültürel "yapıntı"lar olarak edinim süreçlerinin birbiriyle mukayese edilemeyecek derecede farklı olduğuna işaret eden Gilmore'a göre erkeklerin erkekliği elde etmeleri, tam bir "büyük imkânsız" (*the big impossible*) peşinde koşmaktır (Gilmore, 1997: 188). Kızlar açısından süreç, doğal (biyolojik) dişilik haline uyarlı ve çok fazla "sertlik" içermeden işlerken, erkekler için böyle değildir. Zorluk, stres ve acı yüklü birtakım ritüel etkinliklerden başarıyla geçmeksizin erkeklerin erkekliği onaylanmaz. "Gerçek" erkeklik, uğrunda mücadele gereken, eziyetli bir dolu test sonucunda ancak kazanılabilecek bir "ödül" olarak durur erkeğin karşısında. Gilmore bu türden "erkekliğe erme" pratiklerinin, en saldırgan ve savaşçı toplumlardan, en uysal ve barışçı toplumlara kadar hemen hemen aynı nitelikte, neredeyse evrensel olarak ortaya çıktığını öne sürer (*a.g.m.*: 188). "Erkeklik bulmacası" olarak adlandırdığı bu olgunun nedenini ise post-Freudyen temelde, erkek çocuğun anneden ayrı bireysel bir varlık olduğunu psikolojik anlamda içselleştirmesinin gerekliliğiyle açıklar (*a.g.m.*: 194-196). Gilmore'a göre, anne ile erkek çocuk arasında başlangıçta mevcut olan biyolojik nitelikli "simbiyosis"in (beraber-bağımlı yaşama ilişkisinin) psikolojik olarak süreklilik kazanması riski, "erkeklik" açısından ölümcül bir tehdittir. Çünkü annesiyle kurduğu bağ, bir erkeğin hiçbir zaman "erkek gibi" hissetmesine imkân vermeyecektir. Bu durumda erkek olmak, anneye bağlı, dolayısıyla da yumuşak ve müşfik varlığı, anneden sertlik, şiddet ve acıyla koparmakla sağlanabilir ancak.[22] Bu anlamda anneden ve anne ile bağın temelinde oluşmuş benlikten kopma/koparılma yolunda bir dizi "işlem"den geçmek, erkek olmak için kaçınılmazdır.

Gilmore'un tezi ve yorumu tabii ki sorunsuz değildir ve pek çok yönden eleştirilip sorgulamaya tâbi tutulmuştur.[23] Bununla birlikte onun, erkekliğin,

22 Pek çok kültürde erkekliğe geçişin eşiği olarak ortaya çıkan sünnet uygulaması, böyle bir kopuşun simgesel ifadesi olma özelliği de taşır ve o nedenle de çok keskin bir acıyla tecrübe edilir. Bir Avustralya yerli kabilesi olan Ngarinyin'de araştırma yapan Bell, oğlan çocuğun anneler dünyasından koparak erkeklik yolculuğuna hazırlandığı törenin son noktasında, sünnet yoluyla bu kopuşun simgesel anlamda sağlandığını kaydeder (Bell, 2003: 53).

23 Örneğin Cornwall ve Lindisfarne (1994: 27), Gilmore'u, erkekliğin tek tip olduğunu, belli "doğal" psikolojik ve biyolojik özellikler taşıdığını, her zaman tek bir erkek olma yolu bulunduğu-

erkeğe adeta bir gönüllü işkence sonucu "verildiğini" azımsanmayacak sayıda örnek olaydan hareketle, etnografik (görgül) veriler temelinde ortaya serdiği inkâr edilemez.

Ancak dayanılmaz acılara katlanarak bir kez erkek olmayı hak ettikten sonra da erkeğin "erkeklik"le işi bitmez. Bir tür "iğneli fıçı" misali, taşıyıcısı olduğu iktidarı her daim hayata geçirmesi, hep yeniden üretmesi beklenir ondan. Bu, bir yönüyle "iktidar"ın ona maruz kalanı değil, onu temsil edeni, "taşıyan"ı ezmesi durumudur ve formülleştirilmesi Foucault'ya kökenlenir.

İktidarın bireyler, gruplar ya da daha büyük oluşumlar tarafından sahip olunup, başkaları üzerinde kontrol, tahakküm, baskı ve otorite amacıyla kullanıldığı şeklindeki geleneksel görüşü yıkan Foucault için iktidar, insanların belli amaçlar doğrultusunda kazandığı, ele geçirdiği ya da yararlandığı bir "araç" değildir. İktidar zayıf ve bastırılmış kesimler kadar hâkim ve güçlü kesimleri de kuşatır; dolayısıyla her iki kesim de eşitsiz ve hiyerarşik olan, ama hiçbir şekilde kendi kontrolleri altında olmayan iktidar ilişkileri içerisinde yer alırlar (Hubert ve Rabinow, 1986: 186). Foucault (1980: 156) iktidarın, "üzerlerinde kullanıldığı insanlar kadar, onu kullanan insanları da tutsak almış ... ona sahip olan ya da kullanan bireyle özdeştirilemeyecek, hiç kimsenin sahip olmadığı bir makine" olduğunu öne sürer.

Yine de bunun nasıl bir "hâl" olduğunu anlatmak, betimlemek pek kolay değildir. Belki cinsiyet bağlamında olmasa da aynı türden, yani iktidarın ona sahip olanı, daha doğrusu sahipmiş gibi görüneni ezmesine ilişkin başka örnekleri burada değerlendirmek, benzer mekanizmanın erkekten yana da nasıl işleyebileceğini kavramamızı sağlayabilir. Bu bakımdan çarpıcı bir örnek, James Scott'ın önemli kitabı *Tahakküm ve Direniş Sanatları*'nda ortaya çıkar (Scott, 1990).

İktidarın, "muktedir"den bağımsız ve onun da üzerinde yükselen, onu da kuşatan bir "şebeke" (*network*) (Foucault'dan akt. Hubert ve Rabinow, 1986: 186) olduğunu temellendirme yolunda Scott, İngiliz yazar George Orwell'in Burma anılarından bir alıntı yapar. 1920'lerde İngiliz sömürgesi olan Burma'da polis müfettiş yardımcısı olarak bulunduğu dönemde Orwell bir fille uğraşmak durumunda kalır. Kızışma devresinde iken bağlı olduğu ipi koparıp bir pazara dalan fil, ortalığın altını üstüne getirir ve bir kişiyi öldürür. Orwell, elinde silahla filin bulunduğu yere geldiğinde ise fil artık sakinleşmiş, kimseye zarar vermeden otlanmaktadır. Yapılması gereken, fili dikkatle izleyip kızışma halinin geçip geçmediğinden emin olmak, sonra da onu tekrar kontrol ve korumaya almaktır. Ancak bir sorun vardır. Temsilcisi olduğu sömürgeci gücün, yani "iktidar"ın tâbisi iki binden fazla insan, Orwell'le birlikte oradadır ve onun ne yapacağını "izlemekte"dir. Beklentileri de "iktidar sahibi"nin

---

nu var saymakla; yalnızca "hegemonik" erkeklik üzerinde odaklaşmakla; erkekliği "doğal" ve müzakereye kapalı bir "kategori" olarak almakla; ve pozitivist bir yaklaşım sergilemekle eleştirmektedirler.

elindeki silahla gerekeni yapması, yani iktidar üretmesi ve fili öldürmesidir. Orwell şöyle anlatır:

> O anda fili vurmak zorunda olduğumu anladım. İnsanlar benden bunu beklemekteydi. O iki bin insanın arzularının beni dayanılmaz biçimde baskıladığını hissedebiliyordum. Orada elimde bir tüfekle dururken ilk defa beyaz adamın Doğu'daki tahakkümünün aslında ne kadar etkisiz ve başarısız olduğunu fark ettim. ... O anda gördüm ki beyaz adamın bir "tiran"a döndüğünde tahrip ettiği, esas kendi özgürlüğüdür. Tüm yaşamını "yerliler"i etkilemeye uğraşarak harcamak, onun [beyaz adamın] yönetiminin şartı olduğu için, her krizde "yerliler"in ondan beklediğini yapmak zorundaydı. ... O kadar yolu elde tüfekle ve peşimdeki iki bin insanla gelmiş olmak ve sonra da hiçbir şey yapmadan, zayıflık ima eden bir şekilde oradan uzaklaşmak –hayır, bu imkânsızdı. Kalabalık, bana gülecekti. Ve tüm yaşamım, Doğu'daki her beyaz adamın yaşamı, kendine güldürmemek için verilen uzun bir mücadeleydi (akt. Scott, 1990: 10-11).

Orwell'in sözleri, iktidarın ona sahip(miş) görüneni nasıl ezdiğine dair iyi bir betimsel örnek oluşturur. Benzeri bir diğer örnek, *Baba II* filminde karşımıza çıkar. Filmde *Michael Corleone* (Al Pacino), rakip mafya grubuna çalışarak kendisine ihanet eden erkek kardeşi *Fredo*'yu (John Casale) bir süre yanından uzaklaştırarak cezalandırdıktan sonra affeder ve tekrar yanına alır. Yaptığından bin pişman *Fredo*, artık tamamen kontrol altında ve zararsız bir konumdadır. Yeterince cezasını çekmiştir. Ancak yine de eksik bir şey vardır. *Corleone*'nin lideri olduğu ailenin hizmetindeki, kendisine "bir köpek gibi" sadık, her fırsatta elini öpen, kayıtsız-koşulsuz bağlılık sergileyen adamların gözlerindeki tatminsizlik ve belli-belirsiz hoşnutsuzluk sık sık yansır beyaz perdeye. Onların bir beklentileri vardır ve "Baba" bu beklentiyi karşılamak, bunun için de benliğindeki şefkati yok edip, kalbindeki "sevgi"yi öldürmek zorundadır. Burada da iktidar, "Baba"yı her daim saygıyla izleyen, ona tâbi adamlarının gözlerinde tecelli bulur. İçerisinde yer aldıkları dünyanın kanununu, söz konusu kardeşi de olsa yerine getirmesini dayanılmaz bir sabırla bekleyen bu bakışlara sonunda teslim olur "Baba". Karanlık bir odada yapayalnızken, kendisinin emriyle kardeşini öldüren kurşunun dışarıdan gelen sesini duyduğunda acıyla önüne düşen başı, bize "iktidar"ın ona sahipmiş gibi görünen "muktedir"i de ezdiğini resmeder.

Bu resmi, hayatın içinde çok fazla göremediğimiz için erkek iktidarının erkeği de ezdiği savını temellendirmede zorlanırız. Oysa erkeğin yaşamı da taşıyıcısı olduğu iktidarı hayata geçirme yolunda ömrü boyunca, yukarıdaki örneklerde betimlenen bakışlar altında ezildiği, o bakışları tatmin etme, "insanları kendine güldürmeme" yolunda kendi benliğini (düşünce, duygu, değer anlamında) yok ettiği bir "cendere"dir. Erkeklik kimliği altında, insan benliğinin ezilmesidir söz konusu olan...

Üstelik bu, hiç tamamlanmayan bir erkeklik için hiç bitmeyen bir "erkek ol-

ma" mücadelesidir. Bu anlamda, bütün erkeklerin tâ en baştan yenik olduklarını ileri sürmek de mümkündür.[24] Yine bu anlamda, erkekliğin en çok erkeği ezdiği savı geçerlik kazanır. Real'in ifadesiyle:

> Ezilen kadınlar bazen ayrıcalıklı erkeklerin neden bu kadar baskı altında hissettiklerini anlamakta güçlük çekerler. Oysa erkekler, nadiren yatışan bir korkuyu her gün yaşarlar. Kapı alçak, yol dardır. Tek bir yanlış adım, düşüşe yol açar. Erkek, kazanan değilse kaybedendir. Kaybetmenin bedeli ise sadece oyunu kaybetmek değil, terk edilmektir (Real, 2004: 184).

Tüm bunlar, erkek iktidarının esas mahkûmunun erkek olduğu düşüncesini güçlendirir. Erkekler, Edley ve Wetherell'in (1996: 109) ifadesiyle, "bu [eril] kültürün paradoksal biçimde hem üreticisi hem de ürünü durumundadırlar; [ataerkil] ideolojinin hem sahibi hem de kölesidir onlar". Bu bakımdan erkeklik, bir erkeğin kültürel anlamda onun algısına sahip olmaya başlamasından itibaren hayat boyu her ortamda ve ilişkide yitirilmemesi için mücadele ettiği bir kimlik olarak belirir. Her an "elden gitmesi" tehlikesi ve kaygısı ile erkeğe ne tam anlamıyla içsel, ne de kadında olduğu gibi tamamen dışsal bir "kapasite"dir o. Cinsel organının "iş yapar"lığından tuttuğu takımın başarısına kadar,[25] evde, işte, sokakta, trafikte, barda, statta, halı sahada ve yatakta ..., her an sınama ve tehdit altındadır bir erkeğin erkekliği. Bu tehdit, esas olarak diğer erkeklerden gelir. Bu anlamda "erkek erkeğin kurdudur" demek de yanlış olmaz:

> "Yeterince erkek" olmak bir kere elde edilip sonuna kadar süren bir şey değildir. Erkek topluluğu tarafından izlenerek, tartılarak ve yargılanarak verilen bir şeydir. Aslında erkek "olmak", bir erkek referans topluluğu tarafından kişinin erkekliğinin onaylanmasıdır. Erkekliğin oluşması, sosyal bir süreçtir. Dişiliğin tersine erkeklik, verilir. Bağışlanan bir şey olduğu için geri de alınabilir (Real, 2004: 176).

Kendi adıma, "erkeklik", daha doğrusu "erkek olma" tarihime yukarıdaki değerlendirme çerçevesi içinden baktığımda pek çok acı deneyimin ardarda sıralandığını görüyorum. Çocukluğunu 1960 sonlarında, ilk gençliğini 1970'lerde yaşamış kendi kuşağımdan pek çok insanın da benzeri anılara sahip olduğuna eminim. Hangimiz, örneğin, mahallede ya da şehrin işlek bulvarlarında kendimizi kızlara sözle ya da elle satışmak ("sarkmak") üzere adeta zincirlerinden boşanmış, zapt edilemez bir "erkek oymağı"nın içinde bulmadık o gün-

24 Bu başlık altında, futbol ve erkeklik ilişkisini Fatih Terim örneğinde değerlendiren ilginç bir yazı olarak bkz. Tulgar, 2003: 3.

25 Tam bu noktada Hıncal Uluç'un 31 Temmuz 2004 tarihli *Sabah* gazetesindeki köşesinde Ünal Turgut'tan aktardığı şu mizahî anekdot, erkekliğin, yaşam boyu hiç "tüketilemez" bir iktidar pratiği olarak onu "taşıyan" erkeğin bünyesinde nasıl "etkileşimsel" hasarlar açabileceğine iyi bir örnek oluşturur: "Erkekler alınan ağır futbol yenilgilerinden sonra cinsel ilişkiye girmek istemiyormuş. 'Frikik' görseler bile!"

lerde?! O "oymağın" bir parçası olarak kalmak, dışına savrulmamak (çünkü bu o zaman hayatın dışına savrulmak gibi bir şeydi) için bu erkeklik "edim"lerinde bulunmaya zorlanan veya kendisi bulunmasa bile bulunanları suratına yapıştırdığı zorlama bir gülüşle onaylar görünmeye itilmiş olan yalnızca ben miydim o zamanlar?..[26]

Türkiye toplumu açısından bu yüzleşme ve hesaplaşma örneklerinin çoğaltılması gerekir. Bunların hâlâ yok denecek kadar az olması, ciddi bir eksik oluşturmaktadır. Yine de Can Kozanoğlu'nun başka bağlamda kaleme alınmış bir yazısında benzeri bir hissiyatı bir parça yakalamak mümkün. İstanbul-Laleli'deki yabancı uyruklu kadınlardan oluşan fuhuş piyasası üzerine yetişkin bir "erkek oymağı"nın geyik muhabbeti içerisinde kendini bulduğunda yaşadığı bir "zorla(n)ma"yı Kozanoğlu şöyle dillendirir:

> Laleli'deki oteller Rusya'dan ve Romanya'dan gelen kadınlarla dolup taşıyor. ... İstanbul'un dört yanından erkek kolları Laleli'ye akıyor. Bir gün o zaman çalıştığım gazetenin matbaa girişinin önünde araç bekliyorum. Matbaa çalışanları da aralarında sohbet ediyor. Konu, malûm. Lafa karışan herkesin gitmişliği var. Rus muydu, Romen miydi, kaçaydı, nasıldı. ... Öyle bir şevkle, öyle bir iştahla konuşuyorlar ki ve her şeyi öylesine doğalmış, öylesine tatlıymış gibi anlatıyorlar ki; hani bana dönüp "Eee senden ne haber?" deseler "Ne işim var yahu oralarda!" diyemeyip, "Abi valla daha vakit olmadı gitmeye" gibi bir şeyler gevelemekten korkuyorum (Kozanoğlu, 2003: 2).

Eğlenceli bir "erkeklik geyiği"nde dahi sakınılamayan bu baskı, mevcut beklentiye uygun davranmakla davranmamak arasında böylesi (şaka ya da ciddi) ikircikli kalma hali, hayat boyu bizi yalnız bırakmaz. "İktidar" tam da bu sözü edilen "beklenti"de belirginlik kazanır. Bu, bir toplumsal ilişki ortamındaki herkesin; hâkim ya da tâbi, aktif ya da pasif, "merkez"de ya da "kenar"da bulunanların hepsinin karşılıklı konumlarından çıkan bir "toplam etki"dir (Foucault, 1982: 26-7). Bu "etki" altında biçimlenir, davranır ve birey oluruz. Bu "etki" altında, çoğu zaman "fili öldürmek" zorunda kalırız! Erkek ya da kadın olmak, böyle bir "etki" altında gerçekleşir. Bu anlamda iktidar, bizi "yapar", inşa eder (Sarup, 1993: 73).

Dolayısıyla bir iktidar mekanizması olarak erkekliğin etkisini hep hisseder, yukarıdaki anekdottakine benzer ikircikli halleri bazen gülünç, bazen karikatürize, bazen de acı içinde tecrübe ederiz. Yeniden o "dramatik" ilk gençlik yıllarına dönecek olursam: Evde gizli gizli şiir okur, dışarda açık açık küfür ederdik örneğin! Şiir okumak, kadınca ya da kadınsı bir duyarlılığın, küfür etmekse "er-

26 Bu konuda da yine Real'in kitabına gönderme yapmadan edemiyorum. Kendi çocukluğundan verdiği, benimkine benzer bir örnekten sonra o, şu çözümlemeyi yapıyor: "Bir erkeğin, zayıf olan ezilirken zulme ortaklık ederek ya da en azından sessiz kalıp göz yumarak erkeklik kısırdöngüsü üzerindeki kaygan yerini koruma ihtiyacı, oğlan çocuklarının karşılaştıkları temel ikilemlerden biridir. Kazananlar klanında üyeliği kaybetme korkusu, erkeklerin şefkat gösterme yeteneklerine mal olur" (Real, 2004: 178).

keksi" bir hoyratlığın işaretiydi. Birincisi alay konusu, ikincisi övgü değilse de saygınlık konusu olurdu. Evde kaset-teyp eşliğinde "kırıta kırıta" dans edip, dışarda "kıran kırana" futbol oynamak da aynı bağlama yerleşiyordu. Kızlara yakıştırılanla erkeklere yakıştırılan böyle farklılaşıyordu 1960'ların ve 70'lerin Ankarası'nda. O dünyanın içinde kızlara "takılmak" ve laf atmak serbest, yaklaşmak ve konuşmak yasaktı! Bir gün oturduğumuz apartmanın girişi önünde kümelenmiş "mahalle kızları" ile bir "gaflet anı"nda (!) konuşmaya dalmıştım. Yoldan geçen erkek arkadaşlarıma "yakalanma"nın dehşetini ve hemen kızlardan ayrılıp onların yanına gidişimi ve bana yönelik tavırlarında değişiklik olup olmadığını "yoklayışımı" dün gibi hatırlıyorum; biraz neşe, ama daha çok hüzünle!..

Sonuç yerine: *"Aslında yanlış bir olay!"*

Bu "küçük (özel) şeyler", hayatın içerisinde bir erkeğin "erkeklik" inşasının nasıl zorlu ve "yakıcı" bir süreç olduğunu anlama yolunda ihtiyacımız olan örneklerdir. Erkeklik denen "kara kutu"yu açmanın yolu, bu gibi örnekleri çoğaltmak, çeşitlendirmek ve enine boyuna tartışmaktan geçer. Bu bağlamda "ikinci-dalga feminizm"in hayli öne çıkardığı, "kişisel olan, politiktir" görüşüne (Smith, 1990: 13), artık hiç vakit kaybetmeden "erkekten yana" işlerlik kazandırmak gerekiyor.

Unutulmaması gereken en önemli nokta, kadın ve erkek "olma"yı koşullayan kültürel pratiklerin, kadına ve erkeğe eksik bir insanlık halini reva görmesidir. Kadınlık ve erkekliği birbirinin karşıtı olarak değerlendiren kültürler, onların toplumsal ve psikolojik farklılıklarını abartırlar. Oysa farklı olmaktan çok daha fazla benzer olan erkek ve kadın, ancak birbiriyle birleştiğinde "tamlık" kazanabilen eksik yarımlardır; bu nedenle kadının ve erkeğin karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler olduğu düşüncesine dayanan toplumsal cinsiyet kimliği, kadın ile erkek arasındaki doğal farklılıkları ifade etmekten çok, onlar arasındaki "doğal benzerlikler"in bastırılmasına hizmet eder (Rubin'den akt. Cornwall ve Lindisfarne, 1994: 35; Strong vd., 1996: 135). Bu tespitler, her erkekte bastırılmış bir kadınlık, her kadında bastırılmış bir erkeklik olduğunu düşünmeye çağrı yapar. Kısaca, "tam" anlamıyla "insan olmak"tan eksilerek, erkek ya da kadın oluruz.[27]

Türkiye'de "erkekliğin mahremiyeti"ne girilebildikçe, "erkek olmak" uğruna

27 Real'in bu konudaki değerlendirmeleri de aktarılmaya değerdir: "Nasıl ki kızlar, iddialı, kendine güvenen eylemlerde bulunmak için sahip oldukları potansiyellerinin yarısından baskıyla vazgeçiriliyorlarsa; sosyal hayata ait becerilerini ve benlik kavramlarını geliştirip bunların keyfini sürmekten sistematik olarak alıkonuluyorlarsa, oğlanlar da bağlılık, kendini ifade etmek, şefkat göstermek gibi hepsi de duygu dünyasına ait olan becerilerini ve benlik kavramlarını ortaya koymaktan baskıyla vazgeçiriliyorlar. ... 'Androjeni', hem erkeksi hem kadınsı nitelikleri barındırma, psikolojik sağlıklılıkla ilişkili olarak gösterilir. Ama empati kurabilen bir erkeği ya da hakkını arayabilen bir kadını 'androjen' olarak tanımlamak bile insani niteliklerin bir kısmının erkeksi bir kısmının da kadınsı olduğunu peşinen kabul etmektir" (Real, 2004: 134-137).

ne ölçüde "insan olmak"tan vazgeçme durumunda kalındığını ortaya sermek ancak mümkün olacaktır. Tabii bunun için, her şeyden önce kültürel bir kimlik ve edim olarak erkekliğin kurulma ve yapılanmasının bu haliyle hayli sorunlu, daha açıkçası, "yanlış" olduğu konusunda bir mutabakat çerçevesinin oluşması gerekiyor. Bu bir yönüyle başlangıçta değindiğim şekilde, kadınlığın veya "dişi dil"in toplumsal süreçlerde varlığını onaylama ve desteklemenin de ötesinde, onun etkinleşmesini önemseyen ve onu "değer" addeden başka bir erkeklik bilincine sahip olmaktan geçiyor. Kadını, kadınlığı ve kadınsılığı etkileşime değmez sayma "yanlış"ından uzaklaşmayı gerektiriyor bu.

Bu yolda Türkiye açısından umutsuz olmak için pek çok sebep bulunmakla birlikte, yine de umudun hepten tükendiğini düşünmemek gerekir. Öyle ki Can Kozanoğlu'nun yukarıda alıntılanan yazısında geçen olayın devamı bile, "iktidar"la başa çıkma yolunda insandan ("erkek"ten) umut kesilemeyeceğini düşünmeye yetiyor. Laleli'deki kadın fuhuş pazarı üzerine "kaynatan" erkek grubunun geyik muhabbeti, içlerinden birinin beklenmedik bir sözüyle bozulur ve "söylem"in içeriği dönüşüme uğrar:

> Araç gelmiyor, muhabbet sürüyor. Ateş hafif söner gibi olurken, içlerinden biri "Aslında yanlış bir olay!" diyor. Ve her şey tersine dönüyor, herkes adamı onaylıyor: Çok yanlış, ahlaksızlık, gitmemek lazım, devletin engellemesi lazım, bu iş böyle giderse Türkiye'ye çok zarar verir... (Kozanoğlu, 2003: 2).

Belki tereddütle veya kısık sesle söylenmiş bir sözün bile, içinden çıkılamazmış gibi görünen ataerkil söylem kalıbının (her ne kadar esasen ahlâki kaygılar temelinde de olsa) kırılmasına nasıl yol açabileceğine iyi bir örnek oluşturur Kozanoğlu'nun aktardığı olay. Bu yazı da "erkeklik"ten her dem vurulduğunda, "Aslında yanlış bir olay!" diye çıkan ender ve kısık erkek seslerinin çoğalmasına ve gürleşmesine yol açabilirse eğer, amacına ulaşmış sayılır.

KAYNAKÇA

Bell, H. R. (2003) *Erkek İşi // Kadın İşi – Dünyanın En Eski Kültüründe Cinsiyetin Tinsel Rolü*, Epsilon Yayınevi, İstanbul.

Berktay, F. (2000) *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul.

Brym, R.J. (1998) *New Society – Sociology for the 21st Century*, Harcourt

Brace, Kanada.

Cıbıroğlu, Y. (1998) "Küfürdeki kaba sözcüğün kökeni", *Cumhuriyet Bilim Teknik*, sayı: 607, 7 Kasım 1998.

Cohen, D. (1995) *Erkek Olmak*, çev. Y. Alogan, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Connell, R. W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar – Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Cornwall, A. ve N. Lindisfarne (1994) "Dislocating masculinity – Gender, power and anthropology", *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies* içinde, der. A. Cornwall ve N. Lindisfarne, Routledge, Londra.

Çığ, M. İ. (1997) *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul.

Delaney, C. (2001) *Tohum ve Toprak*, çev. S. Somuncuoğlu ve A. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Edley, N. ve M. Wetherell (1996) "Masculinity, power and identity", *Understanding Masculinities – Social Relations and Cultural Arenas* içinde, der. M. M. A. Ghaill, Open University Press, Buckhingham.

Ember, C. R. (1996) "Gender differences and roles", *Encyclopedia of Cultural Anthropology* içinde, cilt: 2, Henry Holt and Company, New York.

Esinoğlu, 8. (1996) *Dinlerin Gizemi – Kurban-Yaratılış-Tufan Efsaneleri*, Ceylan Yayıncılık, İstanbul.

Foucault, M. (1980) *Power and Knowledge – Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Brighton.

Foucault, M. (1982) *Discipline and Punish – The Birth of Prison*, Penguin, İngiltere.

Gilmore, D. D. (1997) "The manhood puzzle", *Gender in Cross-Cultural Perspective* içinde, der. C. B. Brettell ve C. F. Sargent, Prentice Hall, New Jersey.

Gutmann, M. (1997) "Masculinity", *The Dictionary of Anthropology*, der. T. Barfield, Blackwell Publishers, Oxford.

Güvenç, B. (1974) *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Hearn, J. (1996) "Is masculinity dead? A critique of the concepts of masculinity/masculinities", *Understanding Masculinities – Social Relations and Cultural Arenas* içinde, der. M. M. A. Ghaill, Open University Press, Buckhingham.

Hubert, L. D. ve P. Rabinow (1986) *Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvester Press, Brighton.

Kandiyoti, D. (1994) "Erkeklik paradoksları: Ayrımcılığın yaşandığı toplumlar üzerine bazı düşünceler", *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar* içinde, çev. A. Bora vd., Metis Yayınları, İstanbul.

Kottak, C. P. (2001) *Antropoloji – İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Öğretim Elemanları, Ütopya Yayınevi, Ankara.

Kozanoğlu, C. (2003) "Aslında yanlış bir olay", *Milliyet Popüler Kültür*, Sayı: 1, 18 Eylül 2003.

Mead, M. (1950[1935]) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, A Mentor Book, New York.

Moore, H. L. (1994) "Understanding sex and gender", *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life* içinde, der. T. Ingold, Routledge, Londra.

Mungan, M. (2001) *Erkekler İçin Divan*, Metis Yayınları, İstanbul.

Nanda, S. ve R. L. Warms (2002) *Cultural Anthropology*, Wadsworth, ABD.

Navaro, L. (1999) *Bir Cadı Masalı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Navaro, L. (2000) *Tapınağın Öbür Yüzü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Navaro, L. (2002) *İki Boy Ufak Pabuç*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Özbudun, S. (2000) "Kadının adsız tarihi", *Kadın Yazıları* içinde, *S. Özbudun, Temel Demirer, Yücel Demirer*, Ütopya Yayınevi, Ankara.

Real, T. (2004) *Erkekler Ağlamaz*, çev. Z. Koltukçuoğlu, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul.

Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire.

Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*, Yale University Press, Londra.

Segal, L. (1992) *Ağır Çekim – Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*, çev. V. Ersoy, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Smith, L. (1990) *Equality – Understanding Feminism*, William Collins, Londra.

Strong, B., C. DeVault ve B. W. Sayad (1996) *Core Concepts in Human Sexuality*, Mayfield, Londra.

Tulgar, A. (2003) "Erkekler baştan yeniktir", *Milliyet Popüler Kültür*, sayı: 8, 7 Kasım 2003.

Yuval-Davis, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*, çev. A. Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul.

"Hegemonik" erkekliğin görünmeyen yüzü: Sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler

*Hilal Onur - Berrin Koyuncu**

1. Giriş

Bugüne kadar yapılan toplumsal cinsiyet çalışmaları, kadın ve kadınlık üzerine yoğunlaşmıştır. Oysa kadın ve kadınlık, toplumsal cinsiyet çalışmalarının sadece bir boyutunu oluşturduğundan toplumsal cinsiyetin ilişkisellik temelinde düşünülmesi, ve bu tür çalışmalara erkek ve erkekliğin de dahil edilmesi önemlidir. Çünkü Connell'in de ifade ettiği gibi, toplumsal cinsiyete dair eşitsizlikleri anlamada sadece "daha az ayrıcalıklı" kesimi oluşturan kadınları değil, "ayrıcalıklı" kesimi oluşturan erkekleri de anlamak gerekir (Connell, 2001). Belirtilmelidir ki böylesi bir çaba, toplumsal cinsiyetin erkekler için görünmezliğine ya da öneminin fark edilmemiş olmasına işaret edecektir. Bu durumda, erkekliğin istatistiksel bir kategori olarak çalışılması yetersiz kalacağından, erkeklerin toplumsal cinsiyet pratiklerinin incelenmesinin yanı sıra, toplumsal cinsiyet düzeninin erkekliği nasıl tanımladığı, güçlendirdiği ve aynı zamanda kısıtladığı da analiz edilmelidir (Connell, 2001: 43), ve toplumsal cinsiyet bir ilişkisellik ve karşılıklı bir belirleme süreci içerisinde ele alınarak kadını ya da erkeği dışlayan bir kategori olmaktan kurtarılmalıdır.

Toplumsal cinsiyet literatüründe, kadına kıyasla erkeklik çalışmalarına daha az rastlanmakla beraber, erkeklik hakkında yapılan araştırmalarda da dikkat çeken husus, erkeğin tek tip altında - zafer kazanan, fail, zorba ya da tecavüz eden olarak - genelleştirilmesidir.[1] Bu tür genellemelerin, erkekler hakkında bir stereotip oluşturmaktan öteye gidemedikleri ifade edilmelidir. Ancak bu stereotipler aracılığıyla oluşturulan kesin ve tek yanlı resimlerin gerçekliğin

(*) Hacettepe Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Bu konuda bkz. Biddulph, 2002; Bourdieu, 1997a, 1997b; Connell, 1995b; Hollstein, 1988.

kendisi gibi yansıtılması durumunda "gerçek erkek budur" şeklinde yorumlara hizmet edebileceği tehlikesi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu çalışmada, sözü edilen stereotiplerden ziyade, toplumsal alanda etkin olan erkekliklerin oluşumunun arka planına bir ışık tutulacaktır. Buna bağlı olarak, erkeklerin erkekleştirilmesinin mihenk taşı olan sosyalizasyon sürecine dair bir analiz yapılarak, "erkekleşen erkeğin" krizi ve karşılaştığı risk faktörlerine değinilecektir. Çalışmamızda, erkekliğe dair son yıllarda yaygın olan kültür indirgemeci, antropolojik ve sınıfsal temelde birbirinden bağımsız olarak yapılan kısmi analizlerden sıyrılarak, genelde insan, özelde ise erkekliklerin oluşumunda temel teşkil eden sosyalizasyon süreçlerinin önemine ve bu süreçleri besleyen ve pekiştiren homososyal[2] yapıların evrenselliğine ayna tutulacaktır. Bilindiği gibi, homososyal yapılar tarafından belirlenen sosyalizasyonlar sayesinde, erkekliklerin oluşumunun temel paradigması, kültürel, cinsel, antropolojik, ve/veya sınıfsal farklılıklardan çok, tüm insanlık için geçerli bir ön kabule indirgenerek düşünülebilir: Erkek, erkek doğmaz, erkek yapılır. Şüphesiz, sosyalizasyonun bu evrensel niteliğinden, Türk erkeklikleri kopuk ele alınamaz. Erkekliğin sosyalizasyonunu ve homososyal topluluklarda erkekliklerin kurgulanarak meşrulaştırılmasını tartışmayı hedefleyen bu çalışma, Türk erkekliğine ve oluşumuna dair yapılmaya başlanan incelemelerde, homososyal toplulukların sorgulanmasının gerekliliğine dikkat çekerek, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet çalışmalarına bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. İncelememizin ilk bölümünde erkeklik çalışmasına bir arka plan sunulduktan sonra, erkeklik oluşumunda belirleyici rol oynayan sosyalizasyon süreci irdelenecektir. Bu bölümde, sosyalizasyon ve homososyal topluluklar arasındaki ilişki incelenecektir. Son bölümde ise, erkekliğin krizi ve karşılaştığı risk faktörleri tartışılacaktır.

2. Erkeklik çalışmasına bir arka plan

Bourdieu, cinsiyet düzenini, "rekabetin ciddi oyunlarının" oynandığı bir alan şeklinde tanımlayarak, erkek habitusunun, "sadece erkeklere özgü alanlarda gerçekleşen ve rekabetin ciddi oyunları ile yapılandırılan ve şekillendirilen" alanlar olduğunu vurgular (Bourdieu, 1997b: 203). Bourdieu'nün bahsettiği "oyunlar", burjuva toplumunun erkek egemenliğinin ifadesini ve iradesini belirleyen eylem merkezlerinin - dinî kurumlar, askerî organlar, ekonomi, siyaset, bilim ve kamusal alan gibi – dışındaki cinsiyet düzeni içerisinde oynanıyor. Burjuva toplumunun cinsiyet düzeni üzerine yapılan sosyal ve tarihsel

2 Pierre Bourdieu'den ödünç alınarak kullanılan "homososyal" kavramı, cinsiyetlerin kendi aralarında oluşturdukları topluluklar yoluyla davranışlarını meşrulaştırmalarını ifade eder. Bu konuda bkz. Bourdieu, 1979. Çalışmamızda, homososyal topluluklardan kastedilen ordu, finans sektörü, spor, polis teşkilatı ve bunun gibi yapılardır.

araştırmalarda[3] ortaya çıkan bulgulara göre, 19. yüzyılın en parlak döneminde erkekler arasında sürekli yaşanan bu "ciddi oyunlar", erkek habitusunun gelişmesinde yapısal bir öneme sahiptir. Zira, erkekliğin ispatlanabileceği kurum olan düello ve bu kurum aracılığıyla savunulmak zorunda olunan "erkek onuru", ancak erkek habitusunun canla başla savunulduğu rekabet oyunları içerisinde gelişebilir. Fakat, düello ile ispatlanacağı düşünülen erkekliğin, sınıfsal kökenden bağımsız olarak her erkeğin kayıtsız şartsız dahil olabileceği bir kuruma tekabül etmediği de belirtilmelidir. Dolayısıyla, yalnızca kadınlar değil, alt sosyal kesimlere dahil "reşit ve özür dileme yetkisinde olan"[4] erkekler de bu habitus kurumsallaşmasının dışında tutuluyordu (bkz. Frevert, 1991). Bourdieu'nün kabile toplumuna bakışla ifade ettiği gibi, "gerçek onur, onur için mücadelede bir rakip olarak kabul edilen bir başka erkek tarafından belirlenebilir" (Bourdieu, 1997a: 204). Onur kavramı, erkeklik oluşumunun temel ilkesini oluşturduğundan, burjuva toplumunda rakibi, sınıf aidiyeti belirliyordu. Onurun korunmasının ve savunulmasının sınıfsal temelde sınırlandırılması, söz konusu sınıf içinde yer alan erkeğin bir egemenlik ilişkisi oluşturmasına yol açabilir. Bu egemenliğin, hem kadınlar hem de söz konusu sınıfın dışındaki erkekler üzerinde dışlayıcılık ve ayrımcılık ilişkisini içeren ikili bir dışlamaya sebep olduğu iddia edilebilir. Bourdieu'nün, "libido dominandi" kavramıyla açıkladığı bu durumda, erkek "öncelikle diğer erkekler üzerinde iktidar kurma isteğinde iken, tali olarak kadın üzerinde egemenlik kurmanın sembolik mücadelesi içerisindedir" (Bourdieu, 1997a: 215). Bu oyun alanlarında, kadınlara marjinal ama erkekliğin yapılandırılmasında belirleyici roller verildiği ifade edilmelidir: "Hem yasal açıdan hem de gerçeklik itibariyle bu alanlardan dışlanan kadınlar, izleyici rolüne, ya da Virgina Woolf'un belirttiği gibi, erkeğe uymak zorunda kalarak ... erkeği olduğundan büyük yansıtan okşayıcı ayna işlevine indirgenmiştir" (Bourdieu, 1997b: 203).

Erkekliklerin belli oyunlar sayesinde şekillendiği bu cinsiyet düzeni içerisinde, kadınların üstlendikleri rol, erkeklerin kendi güçlerini ve egemenliklerini görmeye alıştıkları "ayna" görevi görmekten öteye gidemez. İlişkisellik ve etkileşim içinde çalışılmasının gerekliliğini vurguladığımız toplumsal cinsiyet araştırmalarında, kadın kurgusuna – toplumsal nedenlerle - haklı olarak daha fazla önem verildiğini gözlemliyoruz. Bu önemi yadsımadan, sözünü ettiğimiz ilişkisellikte erkeklik oluşumunun nasıl şekillendiğini tartışmanın, toplumsal cinsiyet çalışmalarına bir katkı sağlayacağı söylenebilir.

Böyle bir perspektifi benimseyerek erkeklik nedir sorusuna yanıt aranmalıdır. Bu bağlamda erkeklik tanımıyla ilgili iki önemli husus ortaya koyulmalıdır.

---

3 Bkz. Frevert, 1995; Hausen, 1976 ve Honegger, 1991.

4 19. yüzyılda, düello reşit erkekler arasında ikili bir işleve sahiptir. Bu işlevlerden birisi, erkekler arası mücadelede, erkek "onurunun" korunması, ikincisi ise, bir erkeğin diğerinden düello yoluyla özür dilemesi, hatta rüştünü ispat etmesidir.

Birincisi, erkekliğin sosyal ve kültürel bir kurgu olduğudur (bkz. Connell, 2001; Philaretou/Allen, 2001) ki, bu yaklaşım erkek ve kadını sadece biyolojik farklılıklarla açıklamanın yetersizliğine dikkat çeker. Genetik bilimlerinin, sosyal bilimlerin önemini neredeyse yok saydığı günümüzde, Durkheim'ın, "toplumsal olan sadece toplumsal olanla açıklanabilir" (Durkheim, 1976: 182-3) şeklindeki söylemi anımsatılmalıdır. Kadının fiziki nedenlerle geri planda kaldığı fikrinin kuramsallaştırılması, insanlık tarihinin avcılık dönemine referansla, cinsiyet ayrımı temelinde gelişen iş bölümü vurgulanarak gerçekleştirilmiştir. Ancak, insanlığın erken tarihine sürekli vurgu yapmanın, her zaman doğru sonuçları beraberinde getirmediği de ifade edilmelidir. Durkheim'a göre, tarih yolculuğunda ne kadar geriye gidilirse, bir o kadar da cinsiyetler arası farklılıkların azaldığına tanık olunacaktır; zira kadın, erken tarihlerde "kesinlikle zayıf yaratık değildir" (Durkheim, 1988: 103). Bu durumda, cinsiyet temelli fizyolojik farklılıkların, başta toplumsal iş bölümüne bağlı olmak üzere, cinsiyetler arası ortak yaşamın yeniden düzenlenmesi ve uygarlaşma sürecine paralel olarak ortaya çıktığı savunulabilir.

Buna bağlı olarak, toplumsal cinsiyet araştırmalarında, cinsiyetin biyolojik olarak değil sosyal faktörlerle belirlendiği, yapılandırıldığı ve öğrenildiği görüşü egemen olmuştur.[5] Erkek ya da kadın olarak "doğru" davranışın nasıl sergileneceği, toplumsal ilişkiler tarafından belirlendiği için, cinsiyet, yaşanan sosyal pratiğin ürünüdür (Connell, 1995b: 65). Cinsiyet, aynı zamanda kendisini içselleştirilerek kökleşme, bilinç dışı hareketlerde kendisini dışsallaştırma ve toplumsal olarak yeniden üretme eğilimi gösterir (Meuser, 1998).

Erkekliğin tanımına dair ikinci önemli husus ise, birden çok erkekliğin olduğu iddiası ile erkeklerin homojen bir grup oluşturmadıklarıdır. Erkeklik, sınıfsal, kültürel, cinsel tercih, din, ırk gibi faktörlere bağlı olarak düşünülmeli ve erkekliklerin bu farklılaşmalarla eşit olmadıkları görülmelidir. Connell'in "hegemonik erkeklik" kavramı, bu olguyu açıklayıcı niteliktedir (Connell, 2001). Connell, toplumsal cinsiyet çalışmasının mutlaka iktidar ilişkilerini ve erk kavramını içermesi gerektiğini ifade ederek "hegemonik erkeklik" kavramıyla,[6] erkekliğin egemenlik ve ayrıştırıcı yapısının ikili yanına işaret eder.[7] Cinsiyet, erkekliğin yalnızca kadınlık ile karşılıklı ilişkide ortaya çıkan bir kategori değil, aynı zamanda erkeğin cinsiyet temelindeki statüsünün, kendi cinsiyetindeki bireylerle ilişkide de belirleneceğine işaret eden rasyonel bir kategoridir. Kendi içinde de hiyerarşik olarak yapılandırılan ve sosyal dışlanma ve

5 Bu konuda örnek olarak bkz. Brandes, 2002: 20-1; Meuser, 1998.

6 Bkz. Connell, 1987 ve 1995; Kimmel, 1993: 29.

7 Erkeklik üzerine yapılan araştırmalarda, ikili egemenlik yapısından birinin erkek habitusuna temel teşkil ettiği düşünülse de, bunun hangisi olduğu belirsizdir. Bourdieu'ye benzer bir şekilde araştırmalarını sürdüren Steinert, erkekliğin, "öncelikle erkekler arası bir konu olduğunu ve bu nedenle, sadece destek anlamında kadınlara ihtiyaç duyduğunu" vurgular. Steinert'e göre, "erkekliği belirleyen erkekler arası rekabettir" (Steinert, 1997: 122).

içlenmeyi hedefleyen burjuva erkek yapılanması, lonca ve öğrenci teşkilatları gibi, 19. yüzyılda gelişen diğer kurumlarda da gözlenebilir (bkz. Tönnies, 1989). Bu tür erkek dünyalarının sadece kadınları dışlamanın ötesinde, erkekler arası hiyerarşiler ve aşağılamalar temelinde nasıl geliştiğini, en çarpıcı biçimde Heinrich Mann'ın romanı *Der Untertan*'da (Aşağıdakiler) okumak mümkündür.[8]

Hegemonik erkekliğin oluşmasını ve pekişmesini sağlayan unsurların, seksizm, ırkçılık ve homofobi olduğunu belirten Kimmel, bu unsurların, hegemonik erkekliğin normatif bir durumdan normal bir duruma dönüşmesini sağlayan söylemsel mekanizmalar görevi üstlendiğini iddia eder (Kimmel, 1993: 29). Bugün, hegemonik erkekliğin kriz içinde olduğu tartışması sürüyor. Bu tartışma, son otuz yıl içerisinde cinsiyet düzeninde hızlı bir değişim ve dönüşüm sürecine bağlı olarak hem kadın hem de gey ve lezbiyen hareketlerinin etkileriyle, erkeklik kavramının sorgulanmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Gey ve lezbiyen hareketleri, hegemonik erkekliğin temelini teşkil eden homofobik erkekliğin köklü bir sorgulanmasına yol açmıştır. Gey hareketleri, güçlülüğün sembolü olan heteroseksüelliği tehdit ederken, kadın hareketleri, roller dağılımındaki farklılaşmayla[9] birlikte, kendilerini kül kedisi masalında olduğu gibi, erkeklerin "bencilliklerini okşayıcı aynalar" konumundan kurtarmalarına bağlı olarak cinsler arası ilişkilerdeki değişimlerin habercisi olmaya başlamışlardır.

Her ne kadar erkeklikler, erkeklerin kendi aralarında geliştirdikleri "ciddi oyunlarda" yapılandırılsa da, erkeğin cinsiyet düzeninde aldığı rol, kadının rolünden bağımsız ele alınamaz. Çünkü Bourdieu'nün ifadesiyle, "kadının ezilmişliğinde yeri doldurulamaz bir takdir biçimi" (Bourdieu, 1997b: 204) mevcuttur. Erkeğin, kadının sunduğu takdir sayesinde gerçekten erkek haline büründüğünü vurgulayan Bourdieu, erkek olma sürecinin, kadının erkeğe sürekli baş eğmesinden ve takdirinden kopuk gelişmediğini ifade eder. Takdir mekanizmasının kadınlar tarafından radikal ve tutarlı bir biçimde ortadan kaldırılması sonucunda ve "erkek egemenliğinin artık bir doğal kabul olarak algılanmadığı" (Bourdieu, 1997b: 226) koşullarda, erkekliğin nasıl yapılandırıldığı sorusu gündeme gelmektedir.

Kadının kül kedisi rolünden giderek uzaklaşmasının yanı sıra, küreselleşmenin getirdiği dönüşümlerle, iş bölümünde ve teknoloji alanında ortaya çıkan

8 Alman edebiyatında önemli bir yere sahip olan Thomas Mann'ın kardeşi Heinrich Mann, *Der Untertan* isimli romanında, erkekler arası hiyerarşiler içinde en alttakileri temsil eden erkekliklerin, şiddetin egemen olduğu Nasyonal-Sosyalizm döneminde, özellikle erkek davranışlarının nasıl ilkel atavizmlere dönüştüklerini ve kitlesel olarak kimliksizleştiklerini çarpıcı bir dille anlatır.

9 Geleneksel rollerin farklılaşmasıyla beraber, örneğin "yemek yapmanın cinsiyetlere özgü karakterinin" cinsiyetlere göre değişken olabileceğine dair bir dizi araştırma yapılmıştır. Bu konuda bkz. Frerichs/Steinrücke, 1997.

değişimler (Kimmel/Kaufman, 1994: 261), erkekliğin tartışılmasının gerekliliğinin altını çizmiştir. Geleneksel anlamda, erkeklik tanımlamasının dayanak noktasını oluşturan erkeğin ekonomik özgürlüğü tehdit altındadır. Kadınların iş hayatında giderek daha aktif rol almaları, erkeğin hegemonyasını kuran, patriarkal sistemin devamlılığını sağlayan ve aynı zamanda erkeğe gücünü veren "para kazanma" (bread winner/Brotverdiener) rolündeki tekelini yıkma sürecine girmiştir.

Söz konusu erkeklik krizine neden olan olgunun, modernite olduğu söylenebilir. Giddens'a göre, modernitenin sonuçları "eskisinden daha radikal ve evrensel olacaktır" (Giddens, 1991: 3). Bu radikal değişimlerden birisi de, toplumsal cinsiyet alanında, erkeklik kurgusunda gelişmiştir. Gelenekler kırılmış, köklü güvenceler yok olmaya başlamıştır. Sosyal yaşamın neredeyse her alanında, o ana kadar sorgulanmayan rutinler, içselleştirilmiş davranış kalıpları, roller ve işlevler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu değişim sayesinde, erkek cinsiyetine dahil olan hemen hemen herkes, modernitenin muğlaklığından ve sonucunda oluşan güvensizlik ortamından etkilenmiştir. Anlaşılmazlık, karmaşıklık, şüphe, güvensizlik ve korku yumağından örülmüş ağın içerisindeki erkeğin krizi, günümüzde konu edilmeye başlanmıştır. Böylesi bir kurgudan yola çıkılacak olunursa, erkeklerin günümüzde toplumsal modernleşmenin "gölge" tarafında kaldıkları iddia edilebilir. Zira artık modernleşmenin öncülleri değil, kurbanlarıdırlar. Bu türden yaklaşımlar, biraz abartılı da olsa, erkeklik krizini ifade etmekte son derece ilginç ipuçları sunabilirler. Walter Hollstein, erkeklerin kendi elleriyle oluşturdukları bir erkeklikten uzaklaşma sürecine girdiklerini belirtir (Holstein, 1988). Holstein'a göre, dünyanın teknolojikleştirilmesi, onu oluşturanı hedef tahtası haline getirmiştir: "Tekniğin bulunmasıyla erkek, kendi kendisinin erkekliğini elinden almıştır. Güç, kudret, kişilik, otorite, dayanılmazlık ve keşifçi ruhunu giderek daha verimli çalışan araç ve enstrümanlara devretmiştir" (Hollstein, 1988: 25).

Erkekliğin "yok oluşunu" destekleyen ikinci bir gelişme, yüzyıllardır egemen olan kadın ve erkek arası rol dağılımında kadın tarafında yaşanan hızlı bağımsızlıkçı gelişmelerdir. Hollstein, kadının tarihsel olarak yükselmesinin, erkeğin tarihsel düşüşüne yol açtığını vurgular (Hollstein, 1988). Güç ve kudreti yitiren ve aynı zamanda tarihsel bir düşüş içerisinde olan erkeğin yüzleşmek zorunda kaldığı bu iki gelişme sonucunda, erkek bir kimlik krizine girmiştir. Bugüne kadar erkek hakkında oluşturulan resim, "çatlamaya, bulanıklaşmaya başlamış ve erkek savunmacı" bir pozisyona bürünmüştür (Hollstein, 1988: 27). Erkeğin krizi, en üst boyutta oluşan bir baskı deneyiminde odaklaşır. Burada Hollstein, erkeği baskılayanın "toplumsal bir üst yapı", yani sosyalizasyon, olduğuna işaret eder ve kadınların tersine, erkeklerin, baskının ne olduğunu tanımlamaktan oldukça uzak olduklarını belirtir (Hollstein, 1988: 30).

Erkeğin bir kriz içerisinde olduğunu savunanlar, Hollstein gibi erkek hare-

keti içerisinde olan kişilerle sınırlı kalmaz. Fransız filozof Elisabeth Badinter "80'li yılların hasta adamı" hakkında yazarken, "patriarkal erkeğe yönelik feminist eleştiri, öznenin parçalanmasını dayanılmaz boyuta getirmektedir" (Badinter, 1993: 156) ifadesini kullanır. Hollstein gibi Badinter de, erkek = kötülük şeklindeki denklemin, erkeğin kimlik kaybının nedeni olduğunu vurgular (Hollstein, 1988: 82; Badinter, 1993) ve bu kimlik kaybının da, faşizm, iktidarsızlık ve eşcinsellik olgularında ifade bulduğunu belirtir (Badinter, 1993).

Bu sorgulamalar, 1970'li yılların başında birinci dalga erkek hareketinin, kişilik ve kurumsal değişim talebiyle feminist hareketi destekleyici biçimde gelişmeye başlamıştır. *Mythopoetic*[10] adıyla ortaya çıkan ikinci dalga erkek hareketi ise, erkeklerin feminizm tarafından kadınsılaştırıldıkları ve güçsüzleştirildikleri iddiasıyla, feminizme ters düşecek şekilde bu durumdan kurtulma talebiyle ortaya çıkmıştır (Adams/Savran, 2002: 5).

Erkekliğin krizi, özellikle kriz kuramının yapıla geldiği sosyal alanlarda, diğer bir ifadeyle, entelektüel ve akademik, yani bireyselleşmiş alanlarda ve ortamlarda gözlemlenebilir. Burada söz konusu sosyal alana dahil olan her erkeğin bir kriz içerisinde olabileceği düşünülmemelidir.[11] Kriz tahlili, erkekler içinde bir azınlık için söz konusu olabilir. Bu tespitten yola çıkarak, cinsiyetler arası ilişkilerde ve cinsiyet düzeninde yaşanan transformasyonun erkek dünyasını etkilemediği şeklinde bir çıkarım yapılmamalıdır. Zira erkekliğin modernleşmesi kaçınılmazdır ve buna bağlı olarak geleneksellikten kopan erkeklik biçimleri gözlemlenebilir. Ancak, bu yeni erkekliklerin, erkeğin hegemonik konumunu tehlikeye sokabilecek boyutlarda olmadığı da ortadadır. Erkekliğin modernleşmesi, temel içselleştirilmiş davranış kalıplarını yıkamaz ve modernleştirilmiş biçimlerde homososyal topluluklar aracılığıyla yeniden üretilir. Buna bağlı olarak, erkek içselleştirmesinin kültürel ifade biçimleri, hegemonik yapının korunduğu bir biçim değişikliğine uğrar (bkz. Meuser, 2000b, 2001). Bu aşamayı belirleyen ve hegemonik erkekliklerin oluşumuna temel teşkil eden alan, sosyalizasyondur. Bir sonraki bölümde, sosyalizasyon sürecinin nasıl işlediği, erkeklik üretiminde nasıl bir rol oynadığı ve bu sürecin homososyal topluluklar tarafından nasıl desteklendikleri tartışılarak, erkekliğin oluşumuna ve yeniden üretilmesine dair ipuçları aranacaktır.

---

10 Robert Bly'ın *Iron John* adlı kitabının okuyucu kitlesini oluşturan çoğunlukla beyaz, heteroseksüel, orta sınıf ve orta yaştaki erkekler tarafından geliştirilen bu hareket, erkeklerin hassas, duygusal birer ana kuzusu olmaktan kurtarılmaları gerektiğinden yola çıkar. Bly, kurtuluşu sağlayacak erkek hareketinin, son derece derinden ve özcü bir erkeklik tanımının geliştirilmesine bağlı olduğunu savunur (Kimmel/Kaufman, 1994: 265-6).

11 Krizin hangi koşullara bağlı olduğuna ve hangi çözüm yollarının olabileceğine dair ayrıntılı tanım için, bkz. Meuser, 2000a.

3. Sosyalizasyon sürecinde şekillenen erkeklikler

3.1. Homososyal topluluklar ve "erkeklik oyunları"

Erkeklik çalışmaları, biyolojik, psikanalitik, sosyalizasyon, söylemsel ve feminist yöntem olmak üzere beş düzlemde yapılır (Beynon, 2001). Söz konusu yöntemlerin her birinin önemini yadsımayan çalışmamızda erkeklik tartışması, sosyalizasyon temelinde erkekliği anlamaya ve erkekliğin bu düzlemde yeniden üretilmesine yönelik bir incelemeyi içerecektir. Sosyalizasyon açısından erkekliğin oluşumunun ve meşrulaştırılmasının eleştirel bir gözle irdelenmesinin önemli olduğu kanısındayız. Sosyalizasyonun, kültürel ve/ya da ulusal sınırlar içerisinde üretilmekten çok, temel nitelikleri itibariyle bir "evrensellik" taşımasına bağlı olarak, Türkiye'de ya da başka bir ülkede, erkeklik oluşumunda sosyalizasyonun temel karakteristiklerinin farklılık göstermedikleri fikrini benimsiyoruz.

Erkeklik oluşumunda sosyalizasyonun önemini vurgulayan araştırmalarda, sosyalizasyon modeli sekiz farklı noktada ele alınır (Heiliger/Engelfried, 1995). Birinci nokta, erkekler dünyası olarak toplumsal açıdan yapılandırılan ve kadınların dünyası olan iç dünyaya kıyasla daha olumlu sıfatlarla tanımlanan "dış dünya"nın varlığıdır. Bu dünyanın yarattığı modeller, güçlü, acı çekmeyen, ağlamayan ve daima rasyonel olan erkekliklerdir. İkinci nokta, emeğin toplumsal dağılımında, kadına, yeniden üretim alanında görev verilmesine ve erkeğin bundan faydalanmasına işaret eden "kullanma" kavramıyla açıklanır. Toplumsal işbölümünde, kadın, çocuk doğurma ve ev içi işlerine hapsedilmiştir. Bu alana dahil olmayan erkek, kadının emeğinden ve üretiminden, katkı sağlamadan faydalanır. Üçüncü husus, erkek sosyalizasyonunda, erkeğin kendisi ve duyguları hakkında konuşamamayı ifade eden "suskunluk" olarak betimlenir. Suskunluğa bağlı olarak gelişen dördüncü özellik ise "yalnızlık" olarak ifade edilir. Buna göre, erkekler sorunlarını tek başlarına çözmek zorunda olduklarını düşünürler, zira yalnızlık, "kadınsılıktan" arınmış, pozitif bir değer olarak algılanır. Yalnızlığa adanmışlık, aynı zamanda, sürekli bir terk edilme korkusuyla iç içedir. Duyguların ifade edilmesinin ve dışavurumunun negatif davranışlar olarak tanımlandığı pota ise, erkeklik sosyalizasyonunun belirleyici beşinci hususu olan "rasyonelliktir". Rasyonelliğin sonucunda oluşan "sürekli denetim pozisyonu", altıncı husus olarak, erkekliğin toplumsal alanda belirleyici olan her noktada egemenlik kurma gereksinimine işaret eder. Bu egemenlik kurma dürtüsü ise, erkekliğin sosyalizasyonundaki yedinci husus olan "şiddetin", toplumsal sorunların çözümünde tercih edilen bir davranış biçimine bağlı olarak ortaya çıkmasıdır. Sekizinci nokta ise, erkeklik oluşumunda öne çıkan vücut ve beyin kopukluğunun sonucundaki "fizyolojik uzaklık" olarak ifade edilir. Burada, erkeğin, kendi vücudunu, örneğin sporda olduğu gibi, işlevselleştirmesi vurgulanır (Heiliger/Engelfried, 1995: 75-8).

Erkeklik oluşumunda belirleyici olan sosyalizasyonun bu sekiz aşaması, sadece erkeklerin yer aldığı homososyal birlikteliklerde meşrulaştırılır. Cinsiyet düzeninin dönüşümüne ve erkek egemenliğinin sorgulanmasına rağmen, erkekliğin genel anlamda bir krize girmemesi ve erkek egemenliğinin hâlâ belirgin olması, homososyal erkek birlikteliklerinin varlığı ile açıklanabilir. Bourdieu'ye dayanarak, cinsiyet araştırmalarına homososyallik kavramını getiren Lipman-Blumen'a göre, söz konusu kavram "aynı cinsiyetin beraberliğini araması, ... tercih etmesi" (Lipman-Blumen, 1976: 16) şeklinde ve bir cinsiyete ait olanların birbirlerini örnek alan karşılıklı yönelimleri anlamında kullanılmalıdır. Homososyalliğin bir fiziki, bir de sembolik olmak üzere iki boyutu vardır. Fiziki boyutu, kadınların girmesinin istenmediği bu alanların, klasik erkek alanları olarak ayrılmasıyla, mekânsal bir ayrılığı ifade eder. Bu durumda homososyalliğin fiziki boyutu, geleneksel olarak kadınlardan çok, erkekler tarafından pratikte yaşanan bir ilişki ve ortak yaşam biçimi ile ilintilidir. Bu mekânsal ayrılığın, sembolik boyutla daha anlaşılır hale geldiği belirtilmelidir (Meuser, 1998: 223-250). Sembolik boyut, ahlâki yönelimlerin, siyasal görüşlerin ve değer sistemlerinin içeriklerine dair tartışmaların, öncelikle, aynı cinsiyete dahil kişiler arasında yapılmasını ifade eder. Yeni oluşan erkek gruplarında, sosyal ilişkilerin oluşumuna ve erkeklerin kendi konumlarını algılamalarına dair tartışmalarda, feminist söylemin kavramsallaştırmaları belirleyici ise de, homososyalleşmenin önemi yadsınamaz. Bu durumda, homososyal birlikteliklerin, erkek ve kadın dünyaları arasında bir dengesizlik yaratarak bir taraftan erkek egemenliğini vurguladığı, diğer yandan erkekler arası ilişkilerin önem kazandığı egemenlik ortamının yeniden üretilmesini sağladığı söylenmelidir. Erkeklerin, bu topluluklar vasıtasıyla kadınları erkek dünyasından neden dışlamak istedikleri sorusuna, Meuser, bir amatör futbol grubuna ait erkekler üzerine yaptığı çalışmada yanıt aramıştır (Meuser, 2000b). Söz konusu gruptaki erkekler, homososyalliği temsil eden birlikteliklerinin nedeninin, erkek olmalarında aranmaması gerektiğini vurgulasalar da, kendi cinsleri arasında kendilerini daha rahat ifade edebildiklerini ve rahat hissedebildiklerini söylemişlerdir. Çünkü, erkeklerin özdenetiminin asgaride tutulduğu ve kadınlarla ilişkide zorunlu düşündükleri etik ve erotik davranışlar göstermekle yükümlü olmadıkları bu "özgür" alanların gerçekleşebilmesinin, kadının dışarıda tutulmasına bağlı olduğunu belirtmişlerdir (Meuser, 2000b: 230).

Homososyal erkek birlikteliklerinin, kadınları bu dünyadan dışlamalarına tekabül eden birinci işlevine ek olarak, ikinci işlevleri, erkeklerin bu topluluklar içinde karşılıklı olarak kendilerinin dünyaya ve topluma bakışlarının normalliğini ve doğruluğunu tekrar tekrar ortaya koydukları ve meşrulaştırdıkları[12] alanlar olmalarıdır. Homososyal topluluklar sayesinde, erkekler, giderek

12 Georg Simmel, insanlığı, erkekliğin çekirdek unsuru olarak değerlendirir ve bu durumun homososyal birlikteliklerde meşrulaştırıldığını savunur (bkz. Simmel, 1985).

zayıflama eğilimi gösteren hegemonik pozisyonlarını, hâlâ varmışçasına algılamaya çalışırlar. Örneğin, erkeğin aileyi geçindirmekle yükümlü olduğu inancı, erkek tarafından yaşatılmaya çabalanıyor (Meuser, 1998: 190-5). Çünkü bu topluluklar, hegemonik erkekliğin yapılandırdığı ve rekabetin ciddi oyunlarının sergilendiği alanlardır. Bu oyunlar, toplumsal statüleri, iktidarı, etkiyi ve/veya parasal konuları belirleyerek, gündelik yaşam anlayışlarında, oyundan çok ciddi olgular olarak ele alınır. Söz konusu "oyunlar" ya da erkekliğin kendisini ispat etme mekanizmaları, özellikle kolektif bir biçimde, homososyal erkek toplulukları içerisinde gerçekleşir. Bu duruma örnek olarak holiganları verebiliriz. Bohnsack yönetiminde yürütülen bir araştırma, holiganlar dünyasını anlamada önemli ipuçları sunuyor (Bohnsack, 1995). Araştırmaya göre, farklı holigan grupları arasında zaman zaman gözlenen çatışmaların amacı, "karşılıklı saygıyı pekiştirmektir" (Bohnsack, 1995: 69).[13] Bunlar, ekonomi ve siyaset alanında gerçekleşen çatışmalara kıyasla daha az öneme sahip "rekabet oyunları" olsalar da, erkek habitusunun biçimlenmesine yaptıkları katkı düşünüldüğünde dikkate alınmalıdır. Mücadele, çatışma ve savaş bir erkek ritüelidir ve sonuna kadar dayanma mentalitesi, hem erkeğin kendi erkekliğini ispat etmesine, hem de başkalarının gözünde erkekliğin ifade edilmesine hizmet eder. "Doing masculinity" olarak kavramsallaştırılan bu mantıkta, holiganların günümüzdeki saldırgan ve vahşi aktivizmleri, asiller ve burjuvazi arasında normal olan düellodaki şiddetten fark göstermez. Kolektif aktivizmde, erkekler arası arkadaşlıklar ve dayanışmalar gözlemlenebilir. Bohnsack, "sporda ve askerlikte olduğu gibi savaşta da, erkekler arası bağımlılıkların, zorunlu kader birlikteliklerinde rastlanan bir dayanışmaya yol açtığını" belirtir (Bohnsack, 1995: 87). Sözü edilen kolektif aktivizm, erkekliğin özgün bir yanını açığa çıkarır. Kolektif aktivizmin doruğu olan ve başka erkeklere karşı gelişen şiddetin temelinde, fiziksel tehdit algılamasına koşut olarak, şiddete karşı "erkeksi" bir dayanışmanın nüvelerine rastlanır. Erkeklerin bu tür dayanışma ihtiyaçları, özellikle, erkeğin erkeğe karşı şiddetinde "erkekliğini ifade" edebileceği inancından doğar (Bohnsack, 1995: 221; Matthesius, 1992: 200). İktidar ilişkilerini vurgulayan ve pratikte erkekliğin yeniden üretilmesini hedefleyen şiddet öğesi, cinsiyet mantığında erkek anlayışının kendisini ifade eden oyunların bir veçhesidir. Erkeklik oyunlarına dair şiddet, iki türde bir ayrıma yol açar: Bu ayrım, şiddet uygulayan erkeğin, bir taraftan savaşta yenik düşen ya da savaşı reddeden erkeğe karşı, diğer taraftan ise savaşın dışında kalan kadınlara karşı bir sınır çizmesinde görünürlük kazanır.[14] Homososyal yapıya ve "erkeklik

13 Karşılıklı saygı ve kabul öğesinin, holiganların yanı sıra polisler arası çatışmalarda da var olduğu belirtiliyor. Bu konuda bkz. Behr, 2000: 95.

14 Bazı holigan gruplar içerisinde kadın üyeler aktif konumlara sahiplerse de, grubun şiddet eylemlerine kadınların katılımı son derece sınırlıdır ve olsa da erkekler tarafından denetlenir (bkz. Matthesius, 1992: 151-160).

oyunları"na örnek teşkil eden savaş, erkeklerin kendi aralarında dayanışmasına, kadınların ise erkekler tarafından dışlanmasına yol açar. Bu ortamda gelişen şiddet, erkeklikleri pekiştirir ve meşrulaştırır.

Erkekliğin sürekli yeniden üretildiği ve meşrulaştırıldığı iktidar ve egemenlik ilişkileri, gündelik yaşam pratikleri gibi "erkeklik oyunları", erkeklik araştırmalarında tâli inceleme alanları olarak düşünülebilir. Erkekliklerin oluşturulduğu birincil alanlar ise, sosyalizasyon süreçleridir. Görüldüğü gibi, erkekliğe dair yönlendirmeler ve bilinçlenmeler, sosyalizasyon yoluyla sağlanıyor ve oluşan erkeklikler sorgulanamaz gerçeklik olarak kabul ediliyor. Bu sorgulanmazlık, erkeklerin kendilerine dair eleştirel bir bakışa sahip olmamalarını, hatta, konumlarını "değişmez" ve statik olarak algılamalarını beraberinde getirir. Buna bağlı olarak, erkeklik krizlerinin ve risklerinin, erkeklerin bilincine taşınamamasına neden olur. Bir sonraki bölümde, erkekliğin sosyalizasyon sürecinde krizi ve bu krizin erkeklik tanımına olası yansımaları tartışılacaktır.

3.2. Sosyalizasyon sürecinde erkekliğin krizi: Hegemonik erkeklikten modelsiz erkekliğe mi?

Toplumsal cinsiyet araştırmaları, cinsiyet sorunlarının sosyal eşitsizliğin bir sonucu olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Cinsiyet farklılığıyla gelişen farklı sosyalizasyonların doğurduğu bu eşitsizlik, hem gelirin, zenginliğin, itibarın, iktidarın hem de sosyal psikolojik ve somatik risklerin dağılımında gözlemlenebilir. Bazen alenen, bazen de örtülü ve sinsi bir biçimde insanın karar verme ve hareket etme mekanizmalarını belirleyen cinsiyet rolleri, yaşam boyu öğrenilir ve sürekli yeniden içselleştirilir. Bu sayede, cinsiyet stereotipleri sürekli yeniden üretilerek yadsınamaz gerçeklikler haline dönüştürülür. Bu açıdan, sosyal bilimler, cinsiyete özgü sosyal eşitsizliğin tarihine dair sorulara, sosyalizasyon ve roller kuramı ile yanıt vermeye çalışır (Berger/Luckmann, 1989). "Oğlanlar, oğlanlar olarak dünyaya gelmezler, onlar oğlan yapılırlar". İşte bu tanımlama, sosyalizasyonun cinsiyet farklılıkları temelinde geliştiğinin altını çiziyor. Çünkü ebeveynler, erkek çocuklarını "tipik" erkeksi davranma yönünde terbiye ederler" (Bründel/Hurrelmann, 1999: 48). Bazı anne ve babalar, bu mekanizmaya karşı koyduklarını ve cinsiyet ayrımına itibar etmediklerini, hatta farklılıkları pekiştiren oyuncakları almadıklarını vurgulasalar da, Bründel ve Hurrelmann, yaptıkları araştırmalarda, "eğitim alanında cinsiyet ayrımının, son derece örtülü" bir biçimde geliştiği sonucuna varmışlardır.[15] Sosyalizasyonun sadece ev içerisinde gerçekleşmediğini ifade eden Bründel ve Hurrelman, sosyal açıdan karmaşık bir yapıya sahip olan bu sürecin, insan yaşamının her evresinde işlediğini belirtiyorlar ve düşüncelerini şu sözlerle destekliyorlar:

15 Bkz. Bründel/Hurrelmann, 1999, özellikle birinci bölüm.

"Cinsiyet ve cinsiyet rol kimlikleri, her zaman cinsiyet temelinde gelişen sosyal hareketlerle elde edilir, yaşamın yapılanma sürecinin her alanında bir süreklilik içerisinde aktif olarak yeniden üretilir ve sosyal pratiklerde sınanır. Hem oğlanlar ve erkekler hem kızlar ve kadınlar, cinsiyetlerini sürekli kendileri üstlenirler ve bu üstlenmede başkaları tarafından desteklenirler" (Bründel/Hurrelmann, 1999: 15). Erkek ve kadın olma süreci, ev içinde başlayarak, kreşte, anaokulda, okulda, sporda, özel ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, örgütlenmelerde ve iş yaşamında devam eder. Bu alanlar, cinsiyetin oluşturulmasında ve yeniden üretilmesinde önemli faktörlerdir; çünkü rol farklılıklarının ve cinsiyet ayrımlarının süreklilik göstermesi bu kurumlar sayesinde sağlanır.

Bir doğumdan hemen sonra sorulan "kız mı erkek mi?" sorusu, oğlan ve kızdan neler beklendiğine, hangi rollerin "gerçek" erkek ve kadına ait olduğuna ve bu rollerin ideal olarak nasıl biçimlendiğine dair kesinleşmiş, hatta dogmatikleşmiş cinsiyet farklılıkları anlayışını içerisinde saklar. Örneğin, erkeklere, kuvvetlilik, saldırganlık, cesaretlilik, maceraperestlik, bağımsızlık, kesin tavırlılık, egemenlik, rekabetçilik gibi vasıflar ve iş temelinde yaşam, zafere ve şiddete eğilim gibi özellikler atfedilir ve bu doğrultuda davranış göstermeleri beklenir. Söz konusu cinsiyet rollerinin arkasında ise, eğitimi belirleyen ve çocukları ve gençleri, onlara atfedilen cinsiyet rollerine uygun şekilde nasıl eğitmek gerektiğini gösteren geleneksel şemalar ve senaryolar bulunur.

Günümüzde erkek çocuklarının karşı karşıya kaldığı sosyalizasyon koşulları, özellikle Batı'da[16] giderek "babasız bir toplumda"[17] yaşanmaya başlanmasıyla, farklılaşmıştır. Bu farklılaşma, erkek çocuklarının, erkekliklerinin oluşumunda önemli bir model[18] oluşturan babadan uzak yaşam sürmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Her ne kadar erken sosyalizasyon sürecinde erkek çocuklarının düşünsel, toplumsal ve kültürel gelişmelerini belirleyen kadın olsa da, sosyalizasyonun ileri aşamalarında, erkek çocuk, yüzyıllardır belirlenen "erkek" modeline ve erkek dünyalarına uymak zorunda kalır. Bu zorunluluk, erkek çocuklarının alışılagelmiş davranışlarında temelde bir dönüşüme tekabül eder. Bu anlamda, babasız toplum, beklenilenin aksine, erkekliğin pozitif dönüşümünden çok, negatiflikler içerebilir. Bu negatiflikler, toplum bilimlerinin ilerdeki çalışmalarında üzerinde durması gereken, erkekliğin toplumsal şiddetteki yerinde açığa çıkar. Bunun dışında, iş yaşamında artan rekabet ortamı ve üretim hızı nedeniyle, erkeklerin çocuk eğitiminde daha az yer aldıkları göz-

16 Örneğin Almanya'da her üç evlilikten birisi, kentlerde ise her iki evlilikten birisi boşanmayla sonuçlanmaktadır ve çocuklar genellikle annelerinin yanında kalmaktadır. Bkz. *Der Spiegel*, 17.11.1997.

17 Bu konuda Alexander Mitscherlich'in toplum psikolojisi üzerine yazdığı eserler dikkat çekicidir. Özellikle, bkz. Mitscherlich, 1973.

18 Metnin yazarları "önemli bir modelden" söz ederken, değer yargısız bir yaklaşım benimsedikleri ifade edilmelidir. Burada amaç, erkeklik oluşumunda önemli bir süreç olan sosyalizasyona, babasız bir toplumun olası yansımalarını ortaya koymaktır.

lenmektedir. Bu nedenler göz önünde bulundurulduğunda, Batı toplumlarında erkeklerin eskiye kıyasla daha fazla eve, aileye ve çocuk eğitimine yöneldiklerine dair varsayımların abartılı olduğu iddia edilebilir.[19]

Her ne kadar hem Batı'da hem de Türkiye'de yasal düzenlemelerle toplumsal cinsiyet temelinde gelişen farklılıklar ortadan kaldırılmaya çalışılsa da, bu çabanın yetersiz kaldığı biliniyor. Bu yetersizliğin, erken sosyalizasyon sürecinin "kadın işi" olarak algılanmasına bağlı olduğu iddia edilebilir. Bebek doğduktan sonra tutulan bakıcının kadın olarak seçilmesi ve kreş, anaokul ve ilkokullarda kadınların görev yapması,[20] erken sosyalizasyon sürecinde kadının rolünün ne denli yoğun olduğunu ortaya koyuyor. Bu örnekler, antropolojik yaklaşımı neredeyse çürütürcesine, kültürel ve gelişme farklılıklarının ötesinde, hemen hemen her toplumda kadının çocuğun ilk sosyalizasyonunda belirleyici bir role sahip olduğuna işaret eder.[21]

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, erkek çocuklarının büyük bölümü, kendilerini tanımlayabilecekleri erkek örneğinden yoksun büyürken, kendi cinsiyetlerine ait kişiler tarafından aşağılanmamak için, belli bir yaştan itibaren kadınlara mesafe koymak ve yeni biçilen rolleri üstlenmek zorunda kalırlar; karşı koydukları takdirde ise, "kılıbık", "ana kuzusu", "muhallebi çocuğu" gibi sıfatlarla alaya alınırlar. Buna bağlı olarak, "başarılı olmuş" bir erkek sosyalizasyonunun sonucu şöyle ifade edilebilir: başarılı ve "erkek gibi erkek", kendini beğenmiş, etkileme hevesli, cesaretli, güçlü, çatışma istekli bir karaktere ve fiziki şiddete karşı koyabilecek bir kuvvete sahip olacak ve yumuşak olmayı, duyarlılığı ve empatiyi reddedecektir (Biddulph, 2002: 211). "Erkek gibi erkek", "erkekler ağlamaz", "acı çeken erkek dişini sıkar" ya da "erkek gibi davran" şeklinde telkinlerle, samimiyet, yaratıcılık, duyguları ifade etmek gibi hususlarda kendisini frenlemek zorunda hisseder. Sorunların çözümünde, yabancı bir kişiden yardım talebinin dahi güçsüzlük olarak değerlendirilmesi, erkeklerin ne denli ben merkezli güçlülük bakışına sahip olabileceklerini gösterir.

Sosyal ilişkiler, sosyalizasyon sürecinde oluşan erkekliklerin, nasıl işlediğine dair önemli ipuçları sunar. Erkeklerin kendi aralarında yaptıkları sohbetler,

---

19 Yaptıkları araştırmaya dayanarak Bründel/Hurrelmann, babaların - çocuğun doğumundan sonraki ilk iki hafta sayılmazsa - ev işlerine katılmadıklarını ve sadece her 20 erkekten birisinin, mesleğini çocuğu için geri plana atmaya hazır olduğunu söylediklerini ifade etmişlerdir (1999: 58-9). Ayrıca, doğum sonrası eğitim izni hakkının hem kadına hem de erkeğe tanındığı Almanya'da, 1998 ve 2000 yılları arasında, babaların yalnızca % 1,6'sının bu haktan yararlandığı gözlenmiştir (Bkz. Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages, 2002: Elternzeit von Männern . *Der aktuelle Begriff* Nr. 4/02, Berlin: Deutscher Bundestag).

20 Eğitim kurumlarının anaokulu ve ilköğretim kısımlarında kadınların görev yapması konusunda bkz. Connell, 2001.

21 Erken sosyalizasyon döneminde, erkekliğin kadın tarafından belirlendiği gerçeğinden yola çıkan bazı araştırmacılar, kadının bu işlevi itibariyle hem "kurban" hem de "fail" olduğu sonucuna varırlar. Yani, erkeklik oluşumunun beraberinde getirdiği egemenlik ve güç ilişkilerinde kadın, bu ilişkilerin kurbanı rolünde iken, aynı zamanda erkekliğin oluşmasında belirleyici bir görev üstlendiğinden, fail rolünü oynar. Bu konuda bkz. Haug, 1994 ve Haug/Hauser, 1991.

"duygudan arınmış" bir biçimde spor ve mesleki konular etrafında dönen sohbetlere sıkıştırılırken, kişisel sorunlarla ilgili sohbetler ise, zayıf ve "kadınsı" olarak değerlendirilir. Sosyal ilişkilerin yanı sıra, erkeklerin gündelik yaşam rutinleri de "erkek" davranışlarının yeniden üretildiği ve pekiştiği alanlardır. Gündelik yaşamda ne kadar az uyunursa, ne kadar çok içki tüketilirse, ne kadar az beslenmeye dikkat edilirse, ne kadar az yardım talebinde bulunulursa, ne kadar az bağımlı olunursa, ne kadar çok duygular dizginlenebilirse ve ne kadar az sağlığa dikkat edilirse, o kadar çok ve belirgin bir "erkek olunabileceği" düşünülür.[22] Bunlara ek olarak, "erkek" olmak, teknikte ve siyasette yetkinliği, aynı zamanda denetime sahip olma ve iktidar uygulama yeteneğini çağrıştırır (Döge, 1999: 1).

Erkek çocuğunun kendisine örnek alacağı bir erkek modelinden yoksun olduğu "babasız" toplumda, araba merakı, dövüşkenlik gibi "başarılı erkekliğe" atfedilen özellikler, erkeğin kendisini ispat ettiğini sandığı mekanizmalardır (Biddulph, 2003: 245). Bu mekanizmaların olmadığı yerlerde, dengesizlikler oluşur ve erkekler kitle iletişim araçlarında sunulan erkeklik normlarını üstlenme eğilimi gösterirler. İletişim araçları dışında, reklam sektörü de "cinsiyet stereotiplerinin oluşturulmasını ve süreklilik arz etmesini körükleyen" trend ve normları belirler (Bründel/Hurrelmann, 1999: 167). Aynı trend belirleyiciliğinin, müzik kanallarında yayınlanan video klipler aracılığıyla yayılan klişeler için de geçerli olduğu biliniyor. Bu duruma en belirgin örnek, televizyon kanallarında gösterilen ve çok çabuk tüketilen "soap opera" tarzındaki dizilerde, gündelik yaşamda erkeklik ve kadınlık hallerinin klişeler halinde yansıtılmasıdır.[23]

Gerçekçi olmayan ve çarpıtılan "erkek yaşam modellerinin" kolektif algılanması yoluyla "hegemonik erkeklik" (Connell, 2000: 97-8) gelişir. Bu olgu, erkeğin, öncelikle istikrarsızlaşan erkek kimliğinin altını çizmek için etki, denetim ve egemenlik alanlarını sürekli genişletme eğilimi içerisine girmesiyle ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, erkek, sınırsız bir rekabet tavrıyla ihtiyaç duyduğu başarıları elde etme ve erkekliğin cinsiyet rolüne yönelik olası şüphelere karşı savunma mekanizmaları geliştirerek, hegemonik erkekliğin oluşmasına hizmet eder. Max Weber'den beri, kapitalist ekonomik sistemin toplumu kendi dinamiklerine bağlı pazar mekanizmaları ile biçimlendirdiği ve insanların kendilerini biçimsel hukuk özneleri olarak rekabet tarafından belirlenen pazarda "sınamak" zorunda oldukları bilinir (Weber, 1981: 165-190). Biddulph'a göre, bu sistem, öncelikle tek yanlı iş merkezli düşünmeye yönlendirilen ve iş içerisinde kendi kimliklerini belirleyen erkekleri esir almış ve erkekler, "ekonomik birime dönüştürülmüştür" (Biddulph, 2003: 204).

Erkek araştırmalarında sürekli vurgulanan eksiklik, erkekler için oluşturulan "gerçek erkek" klişelerinin ötesinde, gerçekçi, gündelik yaşamda uygulana-

22 Gündelik yaşamdaki erkek portresi için bkz. Döge, 1999: 1.

23 Dizilerin erkeklik oluşumunu etkilemesi konusunda bkz. Koch, 1978.

bilir kimliklerin tartışılmasına yönelik tasarımların yokluğudur. Bu tasarımların başarılı olabilmesi, erkeklerin içinde bulundukları rekabet ve kariyer davranışlarını belirleyen rolleri aşarak, çeşitli ilgi alanlarına kendilerini açmalarına ve kendi arkadaşlık çevrelerini geliştirmelerine bağlıdır. Geleneksel aile reisi ve işte başarılı yönetici rolüne hapis olan erkekler, özellikle emeklilik dönemine geçişte dramatik bir düşüş yaşamaktadırlar. Erkekliğin karşı karşıya kaldığı risklerden en önemlisi, bu iki role indirgenmiş olmasıdır. Bu nedenle, "Work-Life-Balance"[24] adında son yıllarda yoğun bir biçimde gelişen araştırmaların vardığı ortak sonuç, şu cümlede ifade edilir: "Rollerdeki çok çeşitlilik, hem kadınlar hem de erkekler için yaşamsal öneme sahiptir" (Nuber, 2003: 22).

Kadın, nesiller boyu, bir başka seçeneği yokmuşçasına, "çocuk ve ev" döngüsü içerisine hapis edilmiştir. Özellikle kadın hareketlerinin mücadeleleri sonucunda, kadınların kalifiye iş alanlarına katılımlarında artış gözlemlenmiş ve geleneksel rollerinin dışında mesleki ve kariyer planlamasına yönelmeleri, kadının rol seçeneklerini genişletmiştir. Buna bağlı olarak gelişen toplumsal kabul sonucunda kadın, ev ve iş ilişkisini belli bir dengede tutmayı başarmıştır. Bu ikili sorumluluğun beraberinde getirdiği zorluklar bilinse de, kadının daha da güçlendiğini vurgulayan bazı araştırmacılara göre, ikili görev ve sorumluluk içerisindeki "kadının seçenekleri artmış ve kişisel gelişimi erkeğe kıyasla olumlu yönde ilerlemiştir" (Bründel/Hurrelmann, 1999: 172). Ursula Nuber bir adım daha ileri giderek, ikili stres ortamında bulunan kadının, aslında bir özgürleşme süreci yaşadığını belirtir: "Belirli bir alanda işler istenildiği kadar iyi gitmediği zaman, ne kadar fazla rol üstlenilmişse, o kadar çok koruma altında olunur. Araştırmaların belgelediğine göre, başarısızlıklar, öfke ve stresler, yaşamın başka bir alanında edinilen güç ve cesaret sayesinde daha kolay aşılabilir... Çok role sahip olmak, aynı zamanda sosyal desteğe sahip olmak anlamına gelir" (Nuber, 2003: 23).[25] Bu noktada, kadının iş yaşamında başarılı olmaya başlamasının ve bahsedilen ikili stresin sonuçlarının uzun vadede nelere yol açabileceği hakkında düşünülmelidir. Var olan kadın gerçekliği, ikili stres altında olmanın bir koruma etkisi yaratmadığına tanıklık eder.

Erkeklerin çoğunun yaşamları, zorunlu bir rekabet düşüncesi (Biddulph, 2003: 18), sürekli bir meşruluk arayışı, ne pahasına olursa olsun etkileme dürtüsü (Biddulph, 2003: 213), başkaları üzerinde iktidar ve egemenlik kurma ve bu alanları başkalarına karşı savunma, hatta genişletme talebi tarafından belirlenir. Daraltılmış bu erkek yaşam alanlarının barındırdığı risklerin varlığının yanı sıra, erkeklerin zengin kişilikten yoksunluğu üzerine de düşünülmelidir. Zira kişilikteki zenginlik, eğilimlerdeki zenginliğe, seçeneklerdeki bolluğa ve

24 Yaşam ve iş arasında denge olgusunun önemi, son yıllarda erkeklik konusunda çalışmalar yapan kadın araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Bu konuda bkz. Bründel/Hurrelmann, 1999; Frevert, 1995; Honneger, 1991.

25 Yazar, söylemini şu esere dayandırmaktadır: Barnett ve Hyde, 2001.

kişinin kendi hakkında kendisinin karar verme yeteneğine bağlıdır. Bu tür ön kabullerin ne anlama geldiği ve hangi yöntemlerle hayata geçirilebileceği, yanıtlanması oldukça zor sorulardır. Egemen olan anlayışların yıkılması, hatta algılanması, kendi içinde bir dönüşüme ihtiyaç duyması nedeniyle güçlükler barındırır. Öte yandan, ampirizmden yola çıkılacak olunursa, "erkeklik diye bir şey" aslında yoktur (Brandes, 2002: 260). Var olan erkekliğe dair geniş yelpazeli toplumsal algılamalar ve egemen resme uyma çabası içerisinde olan bireysel öncüllerdir. Erkeklik hakkında söylemler, bir genelleme teşkil ederler; genellemeyi aşmak, farklı erkeklikleri belirleme yöntemiyle gerçekleşebilir.

Genel olarak sosyalizasyon sürecinde erkekliğin kadın tarafından belirlendiği ve toplumdan topluma sürekli yeniden üretildiği ortadadır. Ancak "babasız toplum" kavramı ile ortaya çıkan erkekliğin krizi, farklı erkekliklerin oluşumuna, erkeklerin erkekliklerini sorgulamalarına ve tarihlerinde ilk kez kadına gereksinim duymadan "kendilerinin aynaları" olmalarına olanak yaratması itibariyle, erkekliğin yeniden inşa edilmesine dair çalışmalarda ele alınması gereken bir gelişmedir. Öte yandan, erkeklik dönüşümlerinin beklenilen sonuca ulaşmadığı, bugün de var olan şiddet olgusu, rekabet ve iktidar ilişkileri bağlamında gözlemlenir. Umut edilen bu olası dönüşümlerin hem homososyal kurumsal yapılarda hem de bireysel bazda "yeni erkekliklere" zemin sağlayacağı söylenebilir.

4. Değerlendirme

Erkekliğin krizi tartışmalarında göze çarpan iki kutup vardır. Birincisi, egemen klişelerin yerleri değiştirilerek, kendisine ve birlikte yaşadıklarına uygun bir yaşam ortamı yaratmayı hedefleyen bir erkek modelidir (selfreflexive).[26] Buna karşılık geliştirilen ikinci modelde, erkekliğe içsel olduğu düşünülen "vahşi erkek", öne çıkartılır.[27] Kadınlarla yürüttüğü bir çok söyleşiden sonra, Twrznik, "kadınlar 'vahşi' bir erkek özlemi duyuyorlar. Yani hem gerçek hem güçlü, hem uygar hem uyumsuz, hem şefkatli hem vahşi bir erkeğe duyulan özlem içindeler. Kadınlar, partnerinin kendisini geliştirdiği ve güçlü olgun ve 'vahşi' bir kadın olduğu yönde kendilerini destekleyen ve kendilerinden beklenti içinde olan bir erkek isterler" demektedir (Twrznik, 2002: 17). Bu alıntının, "vahşi erkeğin" kadının sözde isteklerine bağlı kalarak oluşturulması nedeniyle, çürük bir zemine oturduğunu söyleyebiliriz. Zira, yukarıda ifade edilen erkek sosyalizasyonunun belirleyici unsurları, erkeğin bireyselliği, önde olma dürtüsü, şiddet, güçlülük gibi erkekliğin oluşumunda önemli faktörler, gerçeklikte olan iktidar ve egemenlik talepleri ve buna bağlı olarak kişiliğinin içinde barındırdığı riskler göz ardı ediliyor.

26 Bu konuda bkz. Bründel/Hurrelmann, 1999 ve özellikle Zilbergeld, 2000.

27 Her iki farklı yaklaşıma eleştirel görüşler için bkz. Brandes, 2002: 210-1.

Demek ki, tek ve homojen bir erkek tipinden söz edilemez. Buna bağlı olarak, erkekliğin yapılandırılmasının taşıdığı risk faktörlerinin algılanmasına ve bunlara karşı duruşun çok farklı boyutlarda düşünülmesine ihtiyaç vardır. Bu düşünme, başlangıçta risklerin ve güvencelerin bireysel bir karışımına gerek duyduğundan, bireysel kalacaktır. Dolayısıyla, erkekliğin, tarafsız bir cinsiyet kategorisi olmaktan çok, yaşadığımız toplumsal ilişkiler biçiminde, kendisini ve çevresini etki altında tutan toplumsal bir olgu olarak ele alınmak zorunda olduğu görülmelidir.

Erkekliğin içinde barındırdığı riskleri ve krizleri ele almanın, stereotip erkekliklerin topluma yansımaları üzerine düşünme fırsatını sunarak, erkeklerin, farklı yönelimleri görebilme olanaklarını gündeme getirebileceğini düşünüyoruz. Buna bağlı olarak, erkeklerin, geleneksel roller dışında kendilerini yeniden tanımlama şansı olacaktır ki böyle bir şansın gerçekleşmesi ancak ve ancak kendine eleştirel yaklaşan bir erkek öznesiyle mümkündür. İnanıyoruz ki, "ben neyim?", "hangi rolleri üstleniyorum?", "bu roller benim kişiliğime uygun mu?" gibi soruları beraberinde getiren eleştirel bir erkeklik tanımlaması, içinde bulunduğumuz geleneksel erkek tiplemelerinin yeniden gözden geçirilmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda, toplumsal alanda, iktidar, şiddet, rekabet ve yarış düşüncesini körükleyerek var olan iktidar ve egemenlik ilişkilerini korumayı hedefleyen ve aynı zamanda hegemonik erkeklik kültürünü destekleyen kurumlar -homososyal topluluklar ve yapılar- hakkında düşünmek, oluşabilecek yeni erkeklik modeline bir açılım sağlama fırsatı sunacaktır. Bu kurumlara örnek olarak, ordu, belirli kavga sporları, erkek kulüpleri, şiddet yönelimli kitle iletişim araçları gibi yapıların yanı sıra, erkek kariyer modelinin altını çizen ekonomik sistemin kurumları gösterilebilir (Brandes, 2002: 262). Bu konuda, Avustralya örneğini ele alan Connell, erkek ve eşcinsel hareketinin dışarıdan etkisine güven duysa da, bu hareketlerin toplumsal dinamizmlerinin ve güçlerinin abartıldığı ifade ediliyor.[28] Dolayısıyla, ABD ve Avustralya örneklerinin, ne Avrupa ne de Türkiye'deki gerçekliğe uymadığı belirtilmelidir. Tabii ki, özgür bir toplumda, birey hangi kurumla ne yapabileceğine karar verme yetki ve hakkına sahiptir. Burada eleştirilen, erkeklerin kendilerinden ziyade, tek taraflı olarak egemenlik ve hiyerarşi temelinde gelişen, tek taraflı tehlikeler ve çelişkiler içeren, rekabet yönelimli ve duygusallığa sınır çizmiş yaşam tarzlarını doğuran geleneksel erkek kavramsallaştırmalarıdır (Bründel/Hurrelmann, 1999: 185). Bu kavramsallaştırmaların, kadınları da etkisi altına aldığı söylenebilir. Böyle bakıldığında, sözü edilen psikososyal ve somatik riskler sadece erkekleri değil, güçlü ve egemen olmak için ne pahasına olursa olsun klişelere uyan her cinsten insanı tehdit edebilir. Güçlü-güçsüz ve/veya egemen-atıl gibi ikiliklerin son derece yaygın olduğu biliniyor. Söz konusu yaygınlığın nedenle-

28 Connell eleştirisi için bkz. Meuser, 1998: 127.

rinden biri, bu tanımlamaların insanlar tarafından her gün yeniden üretilmeleriyle etkin ve uzun ömürlü olmaları iken, diğeri, iktidar ve egemenlik ilişkilerini korumaları adına, güçlü toplumsal kurumların, erkek klişe tiplerinin sürekliliklerine ihtiyaç duyarak bu klişelerin sürdürülmesini desteklemeleridir. Connell'in öngördüğü "cinsiyetin yapı-sökümünün" (Connell, 2000: 256) gerçekleşmesi, bugün kurumlar bazında mümkün görünmüyor. Dolayısıyla erkekliğin sorgulanması ve yenilenmesi bireysel alanlarda ve buna bağlı olabilecek farklı seçeneklerde gelişebilir...

KAYNAKÇA

Adams, R. ve D. Savran (2002) *The Masculinity Studies Reader*, Blackwell, Oxford.

Badinter, E. (1993) *XY. Die Identität des Mannes*, Piper, Münih.

Barnett, R.C. ve Hyde, J.S. (2001) "Women, men, work, and family", *American Psychologist*, 10/2001.

Behr, R. (2000) *Cop Culture – Der Alltag des Gewaltmonopols*, Leske+Budrich, Opladen.

Berger, P.L. ve Th. Luckmann (1989) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York.

Beynon, J. (2001) *Masculinities and Culture*, Open University Press, Buckingham.

Biddulph, S. (2002) *Männer auf der Suche. Sieben Schritte zur Befreiung*, Beust, Münih.

Bohnsack, R. (1995) *Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen*, Leske+Budrich, Opladen.

Bourdieu, P. (1979) *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Bourdieu, P. (1997a) "Die männliche Herrschaft", der. I. Dölling ve B. Krais, *Ein alltägliches Spiel: Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* içinde, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Bourdieu, P. (1997b) "Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke", der. I. Dölling ve B. Krais, *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* içinde, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Brandes, H. (2002) *Der männliche Habitus*, cilt 2, Leske+Budrich, Opladen.

Brod, H./ Kaufman, M. (1994) *Theorizing Masculinities*, Sage, Londra.

Bründel, H. ve K. Hurrelmann (1999) *Konkurrenz, Karriere, Kollaps. Männerforschung und der Abschied vom Mythos Mann*, Kohlhammer, Stuttgart.

Connell, R. W. (1987) *Gender and Power*, Stanford University Press, California.

Connell, R. W. (2001) "Studying men and masculinity", *Resources for Feminist Research*, fall-winter 43 (14).

Connell, R.W. (1995a) *Masculinities*, Polity Press, Cambridge/Oxford.

Connell, R.W. (1995b) "Neue Richtungen für Geschlechtertheorie. Männlichkeitsforschung und Geschlechterpolitik", der. C. Armbruster, U. Müller ve M. Stein-Hilbers, *Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse* içinde, Leske+Budrich, Opladen.

Connell, R.W. (2000) *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Leske+Budrich, Opladen.

Der Spiegel 1997, Sorgerecht - Verlierer sind die Männer, Heft 47, Jg. 1997, 17.11.1997.

Döge, P. (1999) *MannSein - Rolle oder Schicksal*, Schriftliche Fassung eines Vortrages auf der Tagung 'Politik der Liebe' der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie am 13.12.1999.

Durkheim, E. (1976) *Regeln der soziologischen Methode*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Durkheim, E. (1988) *Über soziale Arbeitsteilung*, Suhrkamp, Frankfurt/ M.

Frerichs, P. ve M. Steinrücke (1997) "Kochen – ein männliches Spiel? Die Küche als geschlechts- und

klassenstrukturierter Raum", der. I. Dölling ve B. Krais, *Ein alltägliches Spiel: Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* içinde, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Frevert, Ute (1991) *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, C.H. Beck, Münih.

Frevert, Ute (1995) "Mann und Weib, und Weib und Mann", *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, C.H. Beck, Münih.

Giddens, Anthony (1991) *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge/Oxford.

Haug, F. (1994) *Kritik der Rollentheorie*, Argument, Berlin.

Haug, F. ve K. Hauser (1991) *Die andere Angst – Frauenformen*, Argument, Berlin.

Hausen, Karin (1976) "Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben", der. W. Conze, *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* içinde, Klett-Cotta, Stuttgart.

Heiliger, A ve C. Engelfried (1995) *Sexuelle Gewalt: Männliche Sozialisation und potentielle Täterschaft*, Campus, Frankfurt/M.

Hollstein, Walter (1988) *Nicht Herrscher, aber kräftig. Die Zukunft der Männer*, VSA, Hamburg.

Honegger, C. (1991) *Die Ordnung der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Kimmel, M. (1987) *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, Sage, Londra.

Kimmel, M. (1993) "Invisible masculinity", *Society*, Sept-Oct, cilt 30, no. 6, s. 28-36.

Kimmel, M./Kaufman, M. (1994) "Weekend wariers: The new mens movement", der. H. Brod ve M. Kaufman, *Theorizing Masculinities* içinde, Sage, Londra.

Koch, G. (der.) (1978) *Soap opera. Frauen und Film*, Perseus, Basel.

Lipman-Blumen, J. (1976) "Toward a homosocial theory of sex roles", *Signs*, no. 1, s. 15-31.

Mann, H. (1997) *Der Untertan*, Fischer, Frankfurt/M.

Matthesius, B. (1992) *Anti-Sozial-Front. Vom Fußballfan zum Hooligan*, Leske+Budrich, Opladen.

Meuser, M. (1998a) *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Leske+Budrich, Opladen.

Meuser, M. (2000a) "Dekonstruierte Männlichkeit und die körperliche (Wieder-) Aneignung des Geschlechts", der. C. Koppetsch, *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität* içinde, Uvk-Verlag, Konstanz.

Meuser, M. (2000b) "Entgrenzte Geschlechterverhältnisse? Enttraditionalisierung und habituelle Rahmen", der. R. Hettlage, L. Vogt, *Identitäten in der modernen Welt* içinde, VS-Verlag, Opladen/Wiesbaden.

Meuser, M. (2001) " 'Das heißt noch lange nicht, dass sie die Peitsche in der Hand hat' – Die Transformation der Geschlechterordnung und die widersprüchliche Modernisierung von Männlichkeit", *Diskurs*, no. 1/2001.

Mitscherlich, A. (1973) *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Piper, Münih.

Nuber, U. (2003) "Arbeit und Familie. Wir können beides haben", *Psychologie heute*, no. 5/2003: 22.

Philaretou, A. G. ve K. R. Allen, (2001) "Reconstructing masculinity and sexuality", *The Journal of Men's Studies*, Spring 2001, cilt 9, no. 3, s. 301.

Simmel, G. (1985) "Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem", *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* içinde, Suhrkamp, Frankfurt/M..

Steinert, H. (1997) "Schwache Patriarchen – gewalttätige Krieger. Über Männlichkeit und ihre Probleme zwischen Warenförmigkeit, Patriarchat und Brüderhorde. Zugleich eine Analyse von „Dirty Harry" und anderen Clint Eastwood Filmen", der. J. Kersten ve H. Steinert, *Starke Typen. Iron Mike, Dirty Harry, Crocodile Dundee und der Alltag von Männlichkeit. Jahrbuch für Rechts- und Kriminalsoziologie '96* içinde, Nomos, Baden-Baden.

Tönnies, F. (1989) *Die Entwicklung Der Sozialen Frage bis zum Weltkriege*, de Gruter, Berlin/New York.

Twrznik, M. (2002) *Aufbruch zum Mann*, Claudius, Münih.

Weber, M. (1981) "Askese und kapitalistischer Geist", *Die protestantische Ethik I.* içinde, Beltz Athenäum, Weinheim.

Zilbergeld, B. (2000) *Die neue Sexualität der Männer*, Dgvt-Verlag, Tübingen.

Hegemonik erkekliğin peşinden

*Kurtuluş Cengiz - Uğraş Ulaş Tol - Önder Küçükural**

Erkekler arasındaki dostluklarda
Av anlaşması da var.

Kadınlar arasındaki dostluklar...
Siyah ve yer yer yıldız ışınlı
Bir kumaşın arkasında
Usulca dönen bir çiçek düşünürüm.
CEMAL SÜREYA

Giriş[1]

Erkeklik, erkek olmak, insan hayatının en fazla yer kaplayan hallerinden biri, üstelik cinsiyet gözetmeksizin herkesin hayatının. Kadın çalışmaları ve hareketleri, uzun yıllardır verilen mücadeleler sonrasında, bu dünyanın erkek egemen bir dünya olduğunu ve erkeklerin yaşamına göre organize edildiğini görünür kıldılar. Erkeklerin ve kadınların cinsiyet kimliklerini fiziksel olarak değil toplumsal olarak edindiklerine ilişkin yaklaşımlar daha etkin olmaya başladı. Toplumsal cinsiyet, sosyal bilimlerde, cinslerin bir biyolojik ve fiziksel özellik olarak tarif edildiği cinsiyet yaklaşımına alternatif bir kavram olarak uzun süredir etkin bir yer edindi. Yurtdışındaki ve Türkiye'deki üniversitelerde açılmaya başlanan toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları programları bu durumun en bariz göstergesidir. Ne var ki, özellikle Türkiye'deki mevcut çalışmalar genellikle toplumsal cinsiyetin bir yönünü oluşturan kadına odaklanmış; erkekler ve daha genel olarak erkeklik üzerinde, sınırlı sayıda çalışma (Kandiyoti, 1988 ve 1994; Sirman, 1990; Onaran vd., 1998; Sinclair-Webb 2000) dışında pek fazla durulmamıştır. Oysa erkekliğin bir toplumsal cinsiyet olarak kurgulanışını resmetmek, kadın sorununa eğilmenin vazgeçilmez bir tarafı olmalı. Zira, toplumdaki egemen kodların birçoğu bu kurgudan beslenmekte ve erkek egemen dünyayı anlamak, bu dünyadaki eşitsizlikleri konu etmek için önemli bir alanı oluşturmakta. Şüphesiz bu alan, yani erkeklik oldukça geniş ve sınırları muğlak bir alan. Erkeklik çalışmak diye yola çıkmak, aslında Türkiye'nin sorunları-

(*) 'Yaşama Dair' Araştırma Grubu.

1 Bizi erkeklik çalışmaya yönelten Serpil Hoca'ya ve yazının basılması için gösterdiği ısrarlı çabadan ötürü Tanıl Bora'ya çok teşekkür ederiz.

nı çalışmak diye yola çıkmak gibi saf ve nafile bir çaba izlenimi veriyor. Üstelik, erkeklik yalnız erkeklerin dünyasına değil, kadın, çocuk, genç, yaşlı tüm topluma nüfuz etmekte. Ayrıca işin bir Batı-Doğu tartışması boyutu, iş ve örgüt yapıları, şiddet ve aile, ataerkillik vb. birçok veçhesi bulunmakta. Dolayısıyla erkeklik çalışmak deyince aslında bir araştırmadan değil bir alandan bahsetmeye yeltenmiş oluruz. Ancak, bir alanda çok sınırlı sayıda araştırma bulununca, o alana dair betimleyici çalışmalar, ön araştırmalar, gözlemler vb. çalışmalar yapmak da oldukça faydalı görünüyor. İşte biz de aslında bu yazıyı, işgücü piyasası ve hane ekseninde; çalışkanlık, başarı, sertlik, dayanıklılık, kararlılık, cesaret vb. özelliklerle tanımlanan erkeklik konumları ve davranışlarını konu eden ve halihazırda sürdürdüğümüz bir alan araştırmasına[2] başlamadan önce yaptığımız ön çalışmalara (araştırma öncesi yapılan ilk gözlem ve görüşmelere) dayanan bir deneme ve sesli düşünme olarak, sunulan görüşlerin ham ve spekülatif olduğunu baştan teslim ederek kaleme almış bulunuyoruz.[3]

Yola çıkarken, kendini bir iktidar mekanizması ve ilişkisi olarak kuran hegemonik bir erkeklik[4] (eril erkeklik) söyleminin varlığını verili olarak aldık. Süren araştırmada,[5] bu araştırmanın ön çalışmalarında hep bu hegemonik erkeklik söylemlerinin çeşitli uğraklarıyla ilgilenmekteyiz. Öte yandan araştırma henüz başladığı için araştırmanın verilerinden ve sonuçlarından faydalanma imkânımız bulunmuyor. Yine de konunun bize verdiği heyecanla ve bu alanda yeterince çalışma olmamasının verdiği cüretle, araştırma sonuçlarını beklemeden, araştırma öncesinde yaptığımız ön çalışmalardan[6] edindiğimiz izlenimlere

2 Sözkonusu araştırma, bu makalenin yazarlarının da araştırma ekibi içerisinde yer aldığı, Prof. Dr. Serpil Sancar tarafından yürütülen ve TÜBİTAK tarafından desteklenen SB 3040 kodlu "Hane ve Piyasa Ekseninde Erkeklik" adlı araştırma projesidir.

3 Bahsedilen araştırma ile bir toplumsal ilişki kurma biçimi ve kimlik olarak erkekliğin nasıl kurulduğunu ve nasıl yaşandığını; şiddet, sorumluluk, babalık, kocalık, aile reisliği, iş ve meslek sahibi olma, eve ekmek götürme gibi bazı temel boyutlar etrafında incelemeyi ve bu pratikleri toplumda meşrulaştıran mekanizmaları iktidar ve güç ilişkileri bağlamında tartışmayı hedefliyoruz. Araştırma projesinin çerçevesini; modernitenin hane ve iş biçiminde ayırdığı ve bir iktidar mekanizması haline dönüştürdüğü bu iki temel toplumsal alandaki erkeklik konumları oluşturmaktadır. Bu çerçevede, erkeklik konumu oluşurken, paranın bedenleri üretken ve itaatkâr kılan örgütleyici gücü karşısında hanede ne tür bir mekanizmanın işlediği; bu ayrıştırılmış iki toplumsallığın birbiriyle nasıl ilişkiye girdiği (desteklemek, engellemek, mümkün kılmak); bu kurumsal bağlamda erkekliğin nasıl bir işlev gördüğü; ne tür bir iktidar mekanizması haline dönüştüğü ve toplumda nasıl meşrulaştırıldığını araştırmak istiyoruz.

4 Burada hegemonik erkeklikle (eril erkeklik) kastedilen; sosyal ilişkilerde anlamı belirleyen, sözü sabitleyen, baskınlığını her türlü tavır ve davranışıyla teyit ettiren bir özne olma halidir. Dolayısıyla hegemonik erkeklik, sadece erkekliği değil kadınlığı da kuşatabilen bir söylemdir. Bu anlamda 'kadın' olan da, eril bir rol üstlenebilir.

5 Araştırma, Ankara kent merkezinde erkeklerin yoğun olarak bulunduğu, spor salonları, stadyumlar, ganyan bayileri gibi mekânlarda yapılacak sistematik gözlemlere; çeşitli değişkenlere (gelir ve eğitim durumu başat değişkenler olmak üzere) göre belirlenmiş 18 hanede, hane reisleri ve üyeleri ile yapılacak derinlemesine görüşmelere ve araştırma içinde belirlenecek bir grup erkekle yapılacak odak grup toplantısından elde edilecek verilere dayanacaktır.

6 Bu çalışmalar arasında; üniversite öğrencileriyle yapılan bir odak grup toplantısı, çoğunluğu 18-30 yaş arasındaki gençlerle yapılan 10 adet derinlemesine görüşme ve küçük tartışma grubu toplantıları yer almaktadır.

dair bir şeyler karalamak ve düşüncelerimizi diğer araştırmacılarla paylaşmak istedik. Zira bilgi denen şeyin karşılıklı bir tartışma ve eleştiri sürecine dayanan ortak bir üretim/inşa süreci olduğuna inanıyoruz.

Genel olarak sosyal bilimlerde özel olarak da sosyal bilimlerin ampirik verilere dayanan sosyoloji, antropoloji gibi alanlarında; bilgi nesnesi ile girilen ilişki ve bu ilişki sonunda üretilen bilgi bağlamında ciddi epistemolojik sorunlar ve tartışmalar vardır. Zira, araştırmacının kafasında ne olduğu, onu nasıl formüle ettiği, karşısındakinin ondan ne anladığı, nasıl cevap verdiği, bu cevapların araştırmacı tarafından nasıl anlaşılıp, nasıl anlatıldığı ve araştırma sonuçlarını okuyanların bu sonuçları nasıl değerlendirdiği oldukça karmaşık ve sorunlu süreçlerdir. Bununla birlikte bütün araştırma dünyasını etkileyen yapısal sorunlar, esas olarak araştırma konusunun belirlenmesi aşamasından başlamaktadır. Çünkü zaten çok kısıtlı olan ve yine iyi kötü çoğunlukla üniversiteler tarafından karşılanan araştırma bütçeleri ile doğru dürüst bir araştırma yapmak neredeyse imkânsız. Bu yüzden araştırmacılar, araştırma desteği sağlayan kurumların önceliklerini gözetmek durumunda kalmakta. Yani önemli addedilen ya da popüler olan konular daha kolay destek buluyor. Buna ek olarak, yapılan araştırmanın tüketilmesi için de belirli bir cazibeye sahip olması gerekiyor. Bu da araştırmaya konu edilen unsurların, onu okuyanların (onu seçen araştırmacının kendisi de dahil olmak üzere) hayatlarına olan mesafeleri ölçüsünde mümkün oluyor. Oysa bu kadar cazip olmayan, hayatımızın tam ortasında duran ve halihazırda araştırılmayı bekleyen daha pek çok konu var. İşte bunlardan biri de erkeklik.[7]

Gerçekten de gündelik hayatımızda üzerinde konuşulmasına gerek olmayacak kadar "doğal" ve "normal" bir süreç olarak yaşadığımız ve kadınlar hakkındaki "erkekçe" muhabbetler dışında pek üzerinde konuşmadığımız bir halin araştırma konusu olabileceğini daha önce düşünmemiştik. Ancak, Serpil Sancar'ın vurguladığı gibi Türkiye sosyolojisi, büyük oranda aileye, akrabalığa ve kültürel cemaate dayalı ataerkil bir toplumsallığa dayanıyor. Bu sistemin en önemli özelliklerinden biri ise Türkiye'nin son elli yılı gözönüne alındığında daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkan ve kapitalist piyasa ilişkileriyle içiçe geçen enformel bir toplumsallık biçiminde örgütlenmiş olması. İşte erkeklik, ataerkillikle eklemlenmiş bu enformel toplumsallığın tam da göbeğinde duruyor. Gerçekten de kafamızı kaldırıp konuya toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkileri perspektifinden baktığımızda insanda hayret, şaşkınlık, zaman zaman da kızgınlık hissi uyandıran, araştırmacı olarak ise tarifsiz bir heyacan veren bir konuyla ve toplumsal yaşamımızın her alanında adeta "beni çalış!" diye bağıran bir veri yığınıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Öyle ki toplumsal cinsiyet rol-

7 Erkeklik konusuna olan bu ilgimiz esasen Prof. Dr. Serpil Sancar'ın SBF Siyaset Bilimi Yüksek Lisans Programı kapsamında verdiği "Toplumsalı Anlama Yöntemi" dersindeki tartışmalara ve bu konunun önemi üzerindeki vurgularına dayanıyor.

lerinin oluşumundan, gündelik hayattaki (ya da medyada, edebiyatta, sanatta) erkeklik temsillerine, yaş, gelir grubu ve kültürel farklılıklara göre değişen erkeklik kurgularından, erkekliğin kristalize olduğu aile, askerlik ya da iş gibi daha kurumsal ilişki biçimlerine kadar her yerde erkekliğin izlerini (hatta kalın duvarlarını demek daha doğru olacak) görmek mümkün. Hatta işin bir de kültürlerarası boyutu (Latin Amerika'da ya da Ortadoğu'da erkeklik gibi) var ki meseleyi bütünüyle ilginç ve çekici hale getiriyor.

Kadınlara ilişkin sorunların aciliyeti yüzünden toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmaların çoğunlukla kadına odaklanmasını anlamak mümkün olsa da bugüne kadar ülkemizde erkeklik üzerine fazla bir çalışma yapılmaması oldukça ilginç. Bunda hegemonik erkekliğin kendini tartışmaya açmak istememesinin de rolü olduğunu düşünüyoruz. Çünkü erkeklik aynı zamanda gündelik hayatımızın üzerinde konuşulmayan iktidar konumlarından biri. İşte aşağıdaki temel bazı sorular çerçevesinde üzerinde konuşulmaya gerek bile duyulmayan ve kendini doğal, sıradan ve normal gibi sunan "erkeklik konumlarını" araştırmanın peşindeyiz. Üstelik, bu "avantajlı" ve hegemonik konumu anlamanın; bastırılanı, susturulanı anlamaya da faydası olacağına inanıyoruz.

- Erkekliğin kurucu öğeleri nelerdir? İş, güç, başarı, şiddet, sorumluluk, aile erkekler için ne anlama geliyor? Bu konumu oluşturan ve pekiştiren temel mekanizmalar neler?
- Erkek olmanın bedeli nedir? Erkekler "erkek" olmakla ne kazanıyorlar ne kaybediyorlar?
- Hegemonik erkekliği oluşturan karakter ve kişilik özellikleri neler, kimlerde hangileri baskın?
- İki ayrı yaşam dünyası haline getirilmiş hane ve piyasanın erkeklik konumunun oluşumundaki rolü ve işlevi nedir?
- Hem erkeklerin kendi ilişkilerinde, hem de erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan hiyerarşi ve şiddet, erkekler arasında nasıl üretiliyor ve gündelik yaşamda nasıl doğallaştırılıyor?
- Hegemonik erkeklik davranışları göstermeyen erkekler kendilerini nasıl algılıyor ve toplum bu erkeklere nasıl bakıyor?
- Hegemonik erkeklik konumunun değişmesi mümkün mü? Mümkünse, nasıl bir değişim toplumsal yaşamın daha eşit ve özgürlükçü bir yönde yeniden kurulmasına katkıda bulunabilir?

Kuramsal tartışmalar

Hegemonik erkekliğe ilişkin gözlem ve incelemelere geçmeden önce bu kavramın durduğu kuramsal bağlama bakmakta fayda var. Öncelikle cinsiyet (*sex*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*) arasındaki ayrımın kadın çalışmalarının da en temel ayrımlarından birisi olduğunu hatırlayalım. Cinsiyet kavramı erkek ve

kadın arasındaki biyolojik bölünmeye işaret ederken, toplumsal cinsiyet kadınlığın ve erkekliğin toplumsal olarak kuruluşuna tekabül eder. Doğal, fiziksel verilere dayanan cinsiyet ayrımı üzerinde durmak, birçok feminist yaklaşıma göre kadın erkek ayrımını ve bu eksendeki sorunları tarif etmeye yetmez, hatta kimilerine göre bir katkı da sağlamaz. Sorunu bu eksende tarif eden yaklaşımlara göre cinsiyet farklılıkları yalnızca kültür içinde bir anlam taşırlar. Bize göre de toplumsal cinsiyet, Davies'in (1997: 9) de belirttiği gibi dilsel pratiklerde söylemsel olarak inşa edilen bir olgudur. Bu süreç büyük ölçüde dili konuşan insanlar farkında olmaksızın örtük mekanizmalarla işler. Toplumsal hafızaya yerleşmiş olan bu yapı, ortak duyuda ve gündelik yaşamın kalıplaşmış hallerinde kendini gösterir ve yeniden üretir. Dünyada kadınlar ve erkekler diye sadece iki cinsiyetin olduğu inancı gibi yaşamımızda gerçeklik haline gelen ve dilsel pratiklerde üretilen farklılıklar, bizler yaşadıkça sıradanlaşır ve normalleşir. Dolayısıyla, ilk olarak erkek ya da kadın olmanın verili bir şey olarak ele alınmaması gerekiyor. Toplumsal cinsiyet bir anlamda bir öznellik niteliğidir. Kişi kendini kadın ya da erkek olarak tanımlamakta/özdeşleştirmektedir. İşte toplumsal cinsiyet de bu özdeşleştirmenin kültürel anlayışları ve temsillerine gönderme yapar. Kız çocuklarının bebeklerle, erkek çocuklarının arabalarla oynaması, kız çocuklarının ip atlarken erkek çocuklarının futbolu tercih etmesi ve diğerinden kaçması bu toplumsallığın ilk adımlarının göstergeleridir. Perterson (1998: 42), "masculine" teriminin (Fransızca "masculin", Latince "masculinas") basitçe erkeklik anlamına geldiğini ve kullanımlarının, 14. yüzyıla kadar uzandığını, oysa "masculinity" tabirinin ancak erkekliğin tanımlanma çabalarının baş gösterdiği 19. yüzyıl ortalarında görünmeye başladığını söylemektedir. 18. yüzyıldan başlayarak erkeklik, görünüş ve davranış itibariyle bir dizi standartla tanımlanmaya başlanmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise bu tanımlanma daha da derinleşmiş; ordu, yarışmacı spor dalları ve eğitim kurumları aracılığıyla erkek bedenleri ve erkek karakterleri rekabetçilik, güç, dayanıklılık, sertlik ve kendine güven gibi özellikler ekseninde inşa ve disipline edilmeye başlanmıştır (Perteson, 1998: 47-55). Yani erkek ve kadın olmanın anlamı sürekli müzakare edilen ve yeniden üretilen bir niteliktedir. Bu bir anlamda benliğin söylemsel inşası, bir öznelleşme (*subjectification*) sürecidir. Dolayısıyla "maskülinite" diye bir şey yoktur; "masküliniteler" vardır ve bunlar değişken, dinamik ve çeşitlenen nitelikler arzederler. Carrigan vd. (2002: 106), tarihsel bir kurgu olması ve başka türlü kurulmaya da açık olması nedeni ile hegemonik erkekliğin, erkeğin doğru doğasını yansıtan şey olarak görülmemesi gerektiğini; erkeklerde kadınsal öğelerin de olabildiğini; hatta, Rönesans Avrupası'nda bir erkeğin bir erkek çocuğa cinsel arzu duymasının o dönemin hegemonik erkeklik değerlerinden sayılabildiği belirtmektedir. Ne var ki bunu söylemek, belli bir tarz erkekliğin tanımlanamaz olduğunu, hiçbir erkeğin hiçbir erkeğe benzemediğini öne çıkartan bir görececiliği de gerektirmez. Pekâla,

belli uzam ve mekân tanımı içerisinde hegemonik olan bir erkekliğin tarifi yapılabilir. Hegemonik erkeklik hem kadınlar üzerinde kurduğu iktidar nedeniyle hegemoniktir, hem de diğer erkeklik biçimleri üzerinde kurduğu iktidar ile. Ne var ki Connell'in (1998: 247) de belirttiği üzere, hegemonya, mutlak kültürel egemenlik, seçeneklerin ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğinden, bir güçler dengesi içinde, diğer bir deyişle bir oyun esnasında kazanılan üstünlük anlamında görülmesi gerektiğinden, hegemonik erkeklik yerinden edilemeyecek bir "olgu" olarak anlaşılmamalıdır. Zira, idealize edilen hegemonik erkeklik hali esasen toplumun çok küçük bir kesiminin gerçekte sahip olduğu değerleri içermektedir (Cornwall ve Lindisfarne, 1994; 19).

Alsop vd., Batı toplumlarındaki hegemonik maskülinitenin, heteroseksüellik, ekonomik özerklik, ailesine bakabilme özelliği, rasyonel olma, duygularına hâkim olabilme ve tüm bunların dışında feminen olarak düşünülen hiçbir şeyi olmama gibi bir çerçevede yer aldığını ifade ederler (Alsop vd., 2002: 141). Peterson (1998: 88) da, "erkek"in tipik bir şekilde duygusal açıdan çekinik, kendini öne çıkaran ve hesaplayarak hareket eden; "kadın"ın ise aksine duygusal olarak açık, "kendilik"i olmayan ve sezgileriyle hareket eden bir varlık olarak tarif edildiğini belirtir. Bunlara, Seidler'den (1998: 1) ekleyebileceğimiz şey erkeğin, ne istediğini ve neye ihtiyacı olduğunu bilen bir kişilik olarak, anksiyetelerini ve belirsizliklerini saklayan bir nitelikte kurulduğudur. Bu haliyle hegemonik erkeklik, kadınlara karşı bir üstünlük ilişkisi ve kadınların da bu tâbiyete uygun olarak erkeklere hizmet edeceği ve kamusal dünyanın erkeklerin dünyası olduğu duygularını taşır (Seidler, 1998: 51). Carrigan vd. de benzer bir şekilde erkeklik normlarının cesaret, içsel yönelimler (*inner direction*), belirli saldırganlık biçimleri, özerklik, efendilik (*mastery*), teknolojik vasıf, grup dayanışması, maceracılık ve zihinsel ve bedensel olarak ciddi ölçülerde sertlik (*toughness*) gibi özellikleri öne çıkardığına dikkati çekerler (Carrigan, 2002: 104).

Hal böyleyken, hem erkek hem kadın hem de diğer bedenlerin, toplumdaki hâkim söylemler tarafından düzenlendiği ve yönetildiğini gözleyebilmek mümkündür.[8] Bu şekil vermede etkili olan normların dışında kalmanın ise bir utanca ve kişinin kendi bedenine yabancılaşmasına neden olduğunu görürürüz:

8 Erkeklik, yukarıda da bahsettiğimiz üzere iktidar ve beden üzerinden kurulan bir kimlik ve toplumun bütün anlam dünyasını kuşatan eril bir söylem olarak ele alındığında, bizlere bu bağlamda en temel kavramsal araçları Foucault ve Bourdieu'nün analizleri sunmaktadır. Foucault (1986, 2000) "hukukî söylem" olarak tanımladığı iktidara; egemenlik, yasa, yasaklama ve itaat etme kavramlarıyla ele alınan geleneksel iktidar uygulamalarına alternatif olarak gelişen; artık haklarla değil tekniklerle, yasa ile değil normalleştirme ile, ceza ile değil denetim ile işlemeye başlayan modern iktidara dikkat çeker. Negatif değil, pozitif işlemekte olan yeni iktidar biçimi, üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yöneliktir. Bu yüzden Foucault, bu iktidar biçimine *bio-iktidar* adını verir. Bio-iktidar, yaşama iki ana biçimde müdahale eder: insan bedenine bir makine olarak yaklaşan birinci biçimi "disiplinci" bir iktidardır. Foucault'nun, bedenin *anatomipolitiği* olarak adlandırdığı bu tekniğin hedefi, insan bedenlerini disipline etmek, yeteneklerini geliştirmek, daha verimli ve uysal kıl-

> - Küçük ellerimden muzdaribim. Orta boylu yakışıklı bir erkek olmama karşın çok küçük ve narin ellerim var. Bundan ciddi rahatsızlık duyuyorum. Özelikle kız arkadaşlarımın elini tuttuğumda çok mahcup oluyorum çünkü, kendimi şirin bir çocukmuşum gibi hissediyorum.[9]

Erkek bedeninin, modern iktidarın üzerinde uygulandığı dolayım alanını oluşturduğunu varsaymak sanırız fazla abartılı olmayacaktır. Öyle ki disiplin edici iktidar mekanizmaları, bir yandan erkek bedenini (kadın bedenini olduğu gibi) araçsallaştırır, itaatkârlaştırır ve erilleştirirken, bir yandan da erkek bedenine, başka bedenlere aynı işlemi yapma imkânı sağlar. Çünkü iktidar sürekliliği için iktidardan pay vermeyi uygun bulur. Aksi takdirde, günde 10-12 saat çalıştırdığı insanları ayakta tutması mümkün olmaz. Erkeklik hallerini sınıfsal farklılıklara göre değerlendirecek olursak; erkeklik söyleminin ezilen alt sınıflara kaba (aynı zamanda kaba kuvvete de dayanan) bir erkeklik, "delikanlılık", "harbilik" anlatısı sunduğunu görürüz. Öyle ki, Bourdieu'nün de (1984) dikkat çektiği üzere, alt sınıflar kendilerini bu kaba kuvvet üzerinden üst sınıflardan (onları daha yumuşak, kadınsı, feminen, light, muhallebi çocuğu vb. bularak) ayırırlar. Üst sınıflarsa bu kaba kuvvet hikâyesinin dışında, bambaşka bir anlatıyla erkeklik söylemine dahil edilirler. Bu söylemin temel uğrakları: iş, güç, başarı, kariyer, para, araba vs.'dir. Burada erkeklik söylemi, dolaysız kaba kuvvetle değil, dolaylı sembolik şiddetle ve kapitalizmin mantığıyla eklemlenir. Hayatın kendisi araçlar üzerinden anlaşılır. İyi para getiren saygın bir iş her şeydir. Onlar için erkek olmanın yegâne koşulu ekonomik anlamda güçlü olmaktır. Toplumsal yaşamın diğer değerleri; insan ilişkileri, arkadaşlık, dayanışma ya da kadınlar, evlilik, sevgililik vs. hepsi paranın dolayımından geçer. Erkekler bir araya geldiklerinde iş konuşurlar. Para olduğu zaman "evin de arabanın da kadının da en iyisinin" bir şekilde olacağına inanılır. Örneğin, yurtdışında yüksek lisans yapan 27 yaşındaki bir öğrenci şöyle söylemektedir:

> - Şimdi şurada iki yüz bin dolarım olsaydı, Deniz Akkaya yanımda olurdu. Kötü mü olurdu yani, ya da şöyle 3 tane Rus bayan olsaydı, kakara kikiri yesek içsek sonra nereye gideceksek gidip takılsak...

İşin en ilginç yanı, toplumsal yaşamın kılcallarına kadar sinen bu zihniyetin kadınları da kuşatmasıdır. Örneğin, mezun olup ya da çalışma hayatına atılıp iş

---

mak ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmektir. *Nüfusun bio-politiği* olarak adlandırdığı ikinci biçimi ise bedene bir doğal tür olarak yaklaşır ve nüfusu düzenleyici bir denetim getirir. Yeni iktidar teknolojileri, aslında görünmez ama her yerde hazır ve nazır olarak işlemektedir. Başka bir deyişle, eskiden kamusal gösteriyi yeğleyen iktidar, şimdi arka plana çekilmiş, kamunun bakışına görülür hale gelen "nüfus" olmuştur. Disiplin edici pratikler, özneleri ikilik setleri yaratarak nesneleştirmiştir: akıllı/deli, hasta/sağlıklı, suçlu/iyi, normal/anormal, vb. Bu yazı bağlamında kadın/erkek ikiliğini de bunlara ekleyebiliriz.

9 www. itiraflarim.com. 29 mayıs 2003, realhusky 35, cinsiyet: erkek, yaş; 36, il: Ankara.

kadını oldukları zaman, başarılı olmak için onlar da erilleşmek zorunda kalırlar. Erkeklerle aynı derecede olmasa da, sert, araçsalcı ve "duygusuz" hale gelirler. Böylelikle erillik; rasyonellik, hesaplanabilirlik, verimlilik gibi içeriklerle modern dünyanın işlevsellik mantığı haline gelir. Dolayısıyla iktidarın ezici gücü, erkek bedeninden kadın bedenine geçerek yayılır ve her yana dağılır.

Erkeklik, bir habitus[10] olarak işler. Hiç farkında olmadan erkeklerin bedenlerine kazınan davranışlar, yaşamlarının her alanında tekrarlanır. Neredeyse daha doğmadan belirlenmeye başlayan erkek birey, yavaş yavaş ve uzun bir süreçte, erkek olmanın gereklerini farkında olmadan içselleştirir. Bu hareketler, yürümekten kadeh tutmaya, çeşitli hareket biçimlerinden, parmak kaldırmaya, laf atmaktan direksiyon tutmaya, konuşmaktan omuz atmaya uzanan bir aralıkta değişiklik gösterir. Ancak, habitus içinde geçmiş, gelecek ve şimdiyi barındıran gövdesel bir oluş olduğu için, bahsedilen hareketler sabit değildir. Erkek olmanın alameti farikası bir zaman iyi dövüşmek iken, başka bir bağlamda iyi dans etmek, başka birinde de iyi içki içmek olabilir. Üstelik habitus, sınıfsal bağlamla da doğrudan alakalı olduğu için, erkekliğin tezahürlerinde önemli farklara yol açar. Özetle her toplumsal kesimin ayrı bir erkeklik tahayyülü ve pratiği (davranışlar seti) vardır. Bu bağlamda elinde tespih sallayan, ceketini omuzlarına atmış, topuklarına basarak yürüyen erkek ile, takım elbisesiyle bir barda oturan; son model cep telefonu ve araba anahtarını masanın üzerine koyup purosunu tüttüren erkek, erkekliğin farklı görünümlerini ve farklı habitus özelliklerini gösterirler. Kısaca, erkeklik davranışları, içinde yetiştikleri toplumsal bağlama göre pratiklerden pratiklere aktarılarak gövdelere kazınır, doğallaşır, üzerinde konuşulmasına gerek kalmayacak kadar "normal" davranışlar haline gelirler.

Gözlemler ve izlenimler

Yazının bundan sonraki bölümünde yukarıda bahsettiğimiz erkeklik konum ve davranışlarını, yaptığımız ön çalışmalardan edindiğimiz izlenimler etrafında tartışmaya devam edeceğiz. Bu çerçevede, erkeklik rolünün oluşum sürecine;

10 Bourdieu, habitusu, "failleri (agents) belli bir şekilde davranmaya yönelten bir eğilimler kümesi" olarak tanımlamaktadır (Bourdieu, 1991: 12). Bu eğilimler algının, davranışların, yani her tür pratiğin ana kaynağını oluştururlar. Burada en önemli nokta, bu pratiklerin düzenli pratikler olmasına karşın, bu düzenlilikleri uygulatan ya da zorlayan bir yöneticiden bahsetmenin mümkün olmamasıdır. Bunlar hayatın maddi yapıları içine kazılı olup; sürekli dönüştürülebilir bir eğilimler sistemi olarak işler" (Bourdieu, 1992: 72). Kısaca habitus, insana 'şu' değil de 'bu' şekilde davranmasını söyleyen ve yalnızca bireyin eyleminde ortaya çıkan bir pratik hissi (oyun hissi), bir görünmez çerçevedir. Böylece bir eğilimler kümesi olarak habitus: "bugün içinde süren ve gelecekte de kendi ilkelerine göre yapılaşmış edimlerde kendi mevcudiyetini devam ettirecek olan bir geçmiştir" (*a.g.e.*: 82) de aynı zamanda. Husserl'in de dediği gibi, hepimizin içinde bir dereceye kadar bulunan ve kaçınılmaz olarak bize tahakküm etmeye çalışan "dünkü biz"dir (*a.g.e.*: 79). Bu bağlamda habitus, vücudumuz içinde dünün, geçmişin ya da tarihin anonimleştirildiği, yeniden üretildiği bir mekândır.

bu kimliğin neleri dışlayarak kurulduğuna; erkekler arasındaki ilişkilerin grup dinamiğine; bu ilişkilerdeki hiyerarşi, rekabet ve tehdit algısına ve erkeklik, cinsellik, ve şiddet ilişkilerine dair bazı gözlemlerimizi sunmak istiyoruz.

İlk olarak, erkeklerin toplumsal cinsiyet rollerinin kadınlara göre daha keskin bir süreçte şekillendiğini gözlediğimizi söyleyebiliriz. Bu konuda, anne veya o olmazsa mutlaka bir kadın tarafından bakılıp büyütülen erkek çocuğun, kendini annesiyle benzerliği üzerinden tanımlayan kız çocuğun aksine, kimliğini annesi ve kendisi arasındaki ayrım üzerine kurduğu ve en zor dersini, toplumsal cinsiyet kimliklerinin anneyle aynı olmadığını öğrenirken aldığı ifade edilmektedir (Unger ve Crawford, 1992: 34). Gerçekten de etrafımıza baktığımızda, kadın için erkeğe benzerliğin bazen gurur kaynağı bile olabildiğini, erkeğin kadına benzerliğinin ise adeta bir felaket olarak algılandığını gözlemleyebiliriz. Örneğin gündelik hayatımızda erkekleri tanımlamak için kullanılan sertlik, başarı, güçlülük, rasyonellik, işbilirlik, netlik vb. özelliklerle tanımlanan kadınlardan övgüyle söz edilirken; kadınlara atfedilen duygusallık, zayıflık, yumuşaklık, diğerkâmlık, muğlaklık, kararsızlık vb. sıfatlarla tanımlanan erkeklerin aşağılandığını gözlemek mümkün. Bu yüzden toplumsal cinsiyet kimliklerini daha çok ne olmadıkları üzerine kuran erkeklerin, belirsiz de olsa kadınsılık içeren her şey karşısında çok büyük bir kaygı duyduklarını ve bir şekilde kadınsılıkla özdeşleştirilebilecek hareketlerden kaçınmaya çalıştıklarını izleyebiliyoruz. Nitekim, zaman zaman daha işlevsel olduğu halde mayo, tayt vb. spor ekipmanlarını ya da şort, parmak arası terlik ya da capri gibi rahat kıyafetleri "kadınsı" bir görünüş oluşturduğu için giymemek (bu makalenin yazarlarının da zaman zaman dahil olduğu) tipik erkeklik tavırlarından biridir.[11] Benzemekten korkulan şeyin çocuk yaşlardan başlayarak, nefret duyulan ve alay edilen nitelikler haline geldiği, bu kadınlık korkusu (*fear of femininity*) ve erken kadın düşmanlığının (*early misogyny*) ise erkek üzerinde hayat boyu çeşitli düzeylerde süren ve hiçbir zaman kaybolmayan niteliklere dönüştüğü ifade edilmektedir (Basow, 1992: 180).

Erkek çocukların, erkeklik "vecibeleriyle" tanıştığı ve yükümlülüklerinin arttığı yerlerden biri de okullardır; zira, güçlü, yarışmacı, atletik, kavgacı ve aynı zamanda başarılı olmak zorundadır erkek çocuk (*a.g.e.*: 180). Bu durum erkeklere oldukça ağır bir yük getirir. Bu niteliklere sahip olmayan erkek çocuk hemen damgalanır ve kız gibi olmakla suçlanır. 18 yaşında, liseyi yeni bitirmiş genç bir erkek bu konuda şunları söylemektedir.

11 Tabii olayın bu yazının esasen dışında kalan başka bir yönü, bedenlere müdahalenin bir yolu olan "moda" söylemidir. Bu boyut bugünlerde "metroseksüellik" kavramı ile birlikte de konu edilmekte. Ne tür giyim kuşam tarzının erkekliğin şanından olduğu gibi bir durumun disiplini ile moda ve tüketim ağlarının disiplini, zaman zaman çakışabildiği gibi birbirine ters de düşebiliyor.

- Bizim lisede böyle bir arkadaş vardı. Mezun olduğuna kadar top diye gitti çocuk, hâlâ görseler sokakta bizimkiler, "naber lan top" derler yani. Çocuk sevmiyor, ablası var, öyle büyümemiş, o tarzda yetişmemiş, ama böyle bir görüş var yani. O çocuğun erkekten çok kız arkadaşı vardı. Öyle bir muhabbet vardı yani.

Sorumluluk da erkekliği tanımlayan önemli kavramlardan biridir. Erkeklere çocukluklarından itibaren gelecekte hem kendi ailelerinin, hem de kuracakları ailenin sorumluluğunu taşıyabilecek potansiyel hane reisleri olarak davranılır. Nitekim, bir erkeğin her şeyden önce kendi ayaklarının üstünde durabilen biri olması gerektiği bilgisi, görüştüğümüz bütün erkeklerde öne çıkan en temel noktalardan biridir. Kız çocuk için "nasılsa evlenip çocuk büyütecek, okulu bitirse yeter" diye düşünülürken, erkek çocuktan her zaman başarılı olması, iyi para kazanabileceği bir iş edinebilmesi ve ailesini geçindirebilmesi beklenir. Kadın, gençliği ve güzelliği, erkek ise parası ve statüsü üzerinden tanımlanır. Orta gelir kesiminden 19 yaşında lise mezunu bir genç ile yaptığımız görüşme bu konuya güzel bir örnektir.

- Babam benden de belli şeyler bekler, kardeşlerimden de. Benden sorumluluk sahibi olmamı bekler, hal ve hareketlerime dikkat etmemi bekler.
- Peki babanın kız çocuklarından beklentisi ne, erkek çocuklarından beklentisi ne? Aradaki fark ne?
- Babam bana kendi hayatını kazan der, kimseye muhtaç olmadan yaşayayım ister. Kızlar okuyabildiği kadar okusun, çalışmak istiyorsa çalışsın ister ama sonuçta ne olursa olsun kız onlar, ilerde onların üzerine ev yaptırmak, arsa falan almak yok, eninde sonunda kız çocuğusun, gerek yok, mutlaka çalışsın diyor ama... ne olursa kız çocuğu, geleceği yok gözüyle bakılıyor.

Öte yandan erkekliğin bir başka özelliği, diğer kimliklerde olduğu gibi dışarıda kalanlar (*constitutive outside*) tarafından kuruluyor olmasıdır. Başka bir deyişle erkek, kendini orada olmayan ötekiler (*absent others*) üzerinden kurar. Brenda Gough ve Gareth Edwards'ın da (1998: 3) bahsettiği gibi özellikle kadınlar, geyler, ya da Amerika söz konusu olduğunda siyahi erkekler, erkeklerin kendi erkekliklerini kurdukları "öteki" referans noktalarıdır. Siyahları saymazsak diğer ötekilerin bizim toplumumuz için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Erkekler, bir araya geldiklerinde kendi cinsleri dışındakilere ilişkin aşağılayıcı espriler ve konuşmalarla erkekliklerini homojenleştirirler. Bu durum, aynı zamanda erkekler üzerinde kaygı ve baskı da yaratan bir durumdur. Bu baskı kendisini homofobi, kadın düşmanlığı ve kadınsı olarak kodlanan her şeyden uzak durma şeklinde gösterir; aşırı uçlarında bu durum eşcinsellere karşı nefrete varır. Örneğin, görüştüğümüz orta gelir kesiminden, 22 yaşındaki bir üniversite öğrencisi şunları söyleyebilmektedir:

- Abi şimdi siz entelsiniz ya bu ibnelere gey falan diyorsunuz di mi! Abi ibne bunlar, ibne!, .ikeceksin bunları, toptan imha edeceksin bu ibneleri.

Bu durumun bir başka uzantısı, eşcinsellerle kapalı bir mekânda yalnız başına kalma korkusu olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, amatör bir spor topluluğunun üyelerinin, antrenmanlara katılan bir gey ile soyunma odasında yalnız kalmaktan duydukları endişeyi dile getirdiklerine defalarca tanık olduk. Öyle ki, bir gey ile temas etme korkusu, bulaşıcı bir hastalığı olan birine yaklaşmaktan duyulan korkuya benzetilir gibidir. Oysa aynı kişiye karşı grup içindeki kadınların tavırları çok daha kabul edici ve sempatik olabiliyor. Bu noktada erkekler, kendi kimliklerini oluştururken çizdikleri kalın çizgilerle, hem üzerlerindeki baskıları ağırlaştırmakta, hem de belirledikleri bu keskin sınırlar içine - ki bu keskin sınırlar sadece cinsel kimlikle ilgili değil toplumsal ve ideolojik konumlar için de geçerlidir- hapsolmaktadırlar diyebiliriz.

Erkeklere ilişkin bir başka gözlemimiz, tek başlarına kaldıklarında daha kırılgan ve duygusal olabilen erkeklerin grup içindeyken daha eril görünme çabası içinde olmalarıdır. Bu duruma ilişkin en çarpıcı gözlemler Katrine Frank tarafından yapılmıştır. Frank'ın[12] aktardığına göre erkekler, özellikle klüpte grup içindeyken, kadınlardan, aşktan, ilişkilerden aşağılayıcı bir şekilde dalga geçerek bahsederlerken, yalnız başlarına kaldıklarında, karşılarındakini daha çok önemseyen, kendi ilişkilerinden saygıyla bahseden, aşka ve evliliğe değer verdiklerini söyleyen farklı bir kişiliğe bürünmektedirler (Frank, 2003: 3). Ülkemizde de özellikle erkeklerin yoğun olduğu kahvehane, birahane, bilardo salonu, stadyum, güç geliştirme salonu, dövüş kursu, pavyon vb. ortamlarda, bu tür abartılı erkeklik gösterilerinin ya da en azından erkeklik anlatılarının oldukça yaygın olduğunu gözlemek mümkündür. Grup içindeki erkeklik ritüelleri oldukça baskıcı olabilmektedir. Erkeklerden hegemonik kodlara uygun hareket etmeleri beklenmekte, ortamın ruhuna uygun hareket etmeyenler, "kılıbıklık", "yumuşaklık", "ibnelik" gibi kadınsılıkla ya da erkek olmamakla özdeş görülen bazı ifadelerle aşağılanmaktadırlar. Bu gibi durumlara maruz kalmak istemeyen erkekler ise bilinç düzeylerinde bu tür davranışları onaylamasalar da, bu ortamlarda bir "erkeğin" davranması gerektiği gibi davranmaya özen göstermekte, belirlenmiş kodlara uymayan davranışlardan kaçınmaktadırlar. Erkeklerin bir arada olduğu ortamlarda, kadınlarla olan ilişkilerin küçümsenmesi ve duygusallıklarla dalga geçilmesi çok sık karşılaşılan bir durumdur ve görüştüğümüz katılımcıların bir çoğu buna benzer durumları sıklıkla dile getirmiştir.

Araştırma hazırlıkları dahilinde yaptığımız çeşitli gözlemler sırasında da erkeklerin grup davranışına ilişkin benzer örneklerle karşılaşılmıştır. Bu olaylar-

12 Katrine Frank'ın bir striptiz klubünde erkeklik konusunda gerçekleştirdiği antropolojik araştırma, 7 yıl boyunca yapılan derinlemesine görüşmeler ve gözlemlerden oluşmaktadır.

dan bir tanesi, araştırma ekibinin de katıldığı bir etkinlik sırasında gerçekleşti. Katıldığımız bu etkinlik dahilinde 10-12 kişiden ve ağırlıkla erkeklerden oluşan bir grup içerisinde erkeklerden birinin kız arkadaşı da bulunuyordu. Kız arkadaşı grubun içinde olan erkeğin yeni saç modeli üzerine şakayla karışık herkes fikrini söylemeye başladı. Gruptakilerden birinin ilgili erkeğin yeni saç modeline yönelik "Ben hatun olsam bu saçlarla sana vermezdim!" sözü, gruptaki diğer erkeklerin de dalga geçer biçimde benzer görüşler öne sürmelerine sebep oldu. Bu durumdan rahatsız olan ve gruba meydan okuyarak erkek arkadaşını savunmaya geçen kadının "önemli olan benim fikrim, ben onu böyle seviyorum" sözü başka bir erkek tarafından şakayla karışık "hiç de bile, biz hep burdayız, senin yerinse değişir, sen bugün var yarın yoksun," şeklinde karşılık bulunca işler karıştı. Bu duruma bozulan kadının dönüp erkek arkadaşına "sevgilim ne diyorlar böyle" diye seslenmesi, erkek tarafından grup içindeki yerini korumak ve "erkekliğini" sarsmamak için "değişmeyen tek şey değişimdir" gibi esnek ve muğlak bir sözle karşılık bulunca; olay, hem grubun alaylı kahkahasına, hem de küçük çaplı bir "aile faciasına" sebep oldu.

Erkekliği yukarıdaki tartışmada değindiğimiz üzere erillik ile bağlantılı olarak ele aldığımızda, hegemonik erkekliğin dikey ve hiyerarşik güç ilişkileri üzerine kurulduğu da açıkça görülmektedir. Erkekler ve kadınların birbirleriyle ilişkilerine dair klişeleşmiş ama oldukça da yaygın ve etkili bazı kalıp yargılar vardır. Çoğunlukla erkekler arasındaki ilişkilerin, kadınlara kıyasla daha sağlam, kalıcı ve samimi olduğuna inanılır ve bu yargılar delikanlılık, harbilik, dobralık, racon vb. sıfatlarla da pekiştirilir. Oysa delikanlılık anlatısını kuran bütün bu unsurlar, erkekler arasında eşit, demokratik ve sıcak bir ilişkinin gelişmesine engel olan hiyerarşik mekanizmalardır. Aşağıda, orta gelir kesiminden, lise mezunu, muhafazakâr eğilimli bir gençle yaptığımız bir görüşmeden aktardığımız şu alıntı ise hiyerarşi konusunda adeta ders niteliğindedir:

> - Mesela bu mekân benim mekânımdır, burada kimse benden yukarıya çıkamaz, racon dedikleri budur. Gücünü ispatlamadır. Tek olmak, üstün olmak vardır, eğer biri gelir de benim bu üstünlüğümü sarsmak isterse olmaz! Başkasının yaptığını sindiremem. Eğer biri senden üstün takılıyorsa, onu indirme olayıdır. Burada kimse havalı havalı konuşamaz ya da buradaki hatunlardan birine yan gözle bakamaz. .....ben burada insanlara bir şey ısmarlamışım, kavga etmişim, o insanlara kendimi kazandırmışım, biri gelecek havadan benim tahtıma oturacak, olur mu bu! Ben istemem.
>
> - Bu kişiler gelip de ne tür davranışlar içine girerlerse sen tahtının sarsıldığını hissedersin?
>
> - Yüksek sesle konuşmak, gruba hitap etmek, el kol hareketi yapmak, 'bu böyle olsun' demek, dikkati kendinde toplamak.
>
> - Peki abicim nedir yani bu racondan kasıt tam olarak?
>
> - Racondan kasıt kuraldır baba! Her işin kuralı vardır, kurallar da en üsttekinin kuralıdır, birinden müsaade alınması gerekiyorsa alacaksın, üstünü tanıyacaksın, as-

tını bileceksin, bu mekâna göre değişir, herkes kendi kuralını, haddini bilecek ona göre davranacak..

Görüldüğü gibi belirli bir erkek grubu içerisinde kurulan hukuk, muhtemel tehdit unsurlarının, kişiler arasındaki ilişkilerin belirginleştirilmesi ve derecelendirilmesi suretiyle ortadan kaldırılmasına dayanmaktadır. Ancak yukarıda tarif edilen militarist düzenin okuldan aileye, bürokrasiden iş ilişkilerine kadar hayatımızın her alanında etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu hiyerarşik rejim, diğer örneklerinde olduğu gibi güç ilişkileri dolayımıyla işlemektedir. Bir başka deyişle erkeklik ritüellerine uygun davranışlar; ast-üst ilişkilerinin belirlenmesiyle, çoğu zaman zor kullanarak ya da sembolik şiddet unsurlarıyla sağlanmaktadır. Bu rejim, daha alt gelir ve yaş gruplarında kaba kuvvetle sağlanırken, orta ve üstü yaş ve gelir gruplarında ise para ve statünün yardımıyla kurulmaktadır. Bu hiyerarşik rejimin kurucu kodlarının milliyetçi ve muhafazakâr tutumlarla olan ilişkisi ise ayrıca dikkate değerdir. Söz konusu hiyerarşik güç ilişkileri, erkekler arası ilişkilerin yatay biçimde kurulmasını engellemektedir. Çünkü, karşılıklı iletişim, birbirini anlayabilme, dinleme, karşısındakinin sözünü kesmeme, yardımlaşma, dayanışma gibi ilişkiler, ancak kişinin kendinden ödün vermesiyle oluşan, güç ilişkilerinin belirleyici olmadığı, insanların karşılıklı esnek davranabildiği, uzlaşabildiği ya da ödün verebildiği durumlarda mümkün olabilir. Bunlar ise, kadınsılıkla özdeş tutulan ve erkekler arası ilişkilerde nadir olarak görülen özelliklerdir.

Erkekler arası ilişkilerin bir diğer özelliği de rekabete dayalı tehdit algılamasıdır. Bağımsız, başarı yönelimli ve agresif olmaya odaklanmış erkeklerin, duygularını açıkça belli edip zayıf görünmek istemedikleri ve yakın, sıcak (*intimate*) ilişki kurmaktan kaçındıklarını gözlemek mümkündür. Gough ve Edwards (1998: 2), erkeklerin özellikle diğer erkeklerin de bulunduğu ortamlarda, onları kendi güçleri için bir tehdit unsuru ve rakip olarak gördüklerini; bunun da erkekler arası içten ilişkilerin doğmasına ve gelişmesine engel olduğunu söylemektedir. Kollarını iki yana açarak; yavaş yavaş, mekânı sömürerek ve mümkün olduğunca büyük yer kaplayarak yürüyen ve çevresine 'mekânın kendine ait olduğu, buraların kendisinden sorulduğu' sinyalini gönderen erkeklik halleri her ne kadar bugün yerini hızlılık, rasyonellik, hazır cevaplık, gençlik, hırs, dinamizm, işbilir olmak gibi daha "fonksiyonel" biçimlere bırakıyorsa da, erkeklikte güç ve başarının yolu hep tehdit oluşturan birileriyle rekabet etmekten geçmektedir. Bu da yakın ilişki kurma konusunda erkeklerin büyük zorluklar yaşamasına, izolasyon, boşluk ve hayal kırıklığı hissetmelerine (Basow, 1992: 203) yol açmaktadır. Erkekler arası ilişkilerdeki bu mesafenin nedeni; içten olabilmek konusundaki beceriksizlik ya da yeteneksizlikten ziyade, sürekli yarış halinde olmanın erkekler arası ilişkilerin önünde engel olmasıdır. Böylece; rakibine zayıflıklarını göstermek istemeyen erkek, kendini erkeklerden ziyade kadın arkadaşlarına veya eşine

açmayı tercih etmektedir. Örneğin orta gelir kesiminden, lise mezunu, 18-19 yaşlarında, işsiz iki genç bu konuda sırayla şunları söylemektedir.

> - Erkeklerle duygusal bir şey paylaşamıyorsunuz. Bir şey söylesen onun için elinde bir koz olur yani daha sonra benim zayıf anımı görmek istese oradan vurur. Böyle bir şey yani... Onun için daha duygusal şeyler paylaşamıyorsunuz.
> - Ben kadınlarla daha iyi paylaşırım. Bazı şeyler vardır, kızlardan başka kimseyle paylaşamazsın. Duygusal konuları kadınlarla paylaşırım. Kız arkadaşım olsun, ablalarım olsun, kız kardeşim olsun, onlarla paylaşırım. Erkeklerle iken kendini alçak göstermemen gerekiyor. Erkeklerin yanında kolay kolay ağlayamazsın. İçinde ne kadar yıkılırsan yıkıl, dışarıya karşı ayakta olmak zorundasın. İçinde fırtınalar da kopsa, dimdik durmak zorundasın. Bu ortamdan ortama değişir. Mesela, ben meyhanede büyüyen bir çocuğum, bana göre böyle. Ayağının tökezlemesi bile düşürür seni. Sert olacaksın. Başka darbeye şey vermeyeceksin, müsaade vermeyeceksin. Zaten yıpranmışsındır, darbe yemişsindir, o yüzden dışarıya renk vermeyeceksin.

26 yaşında, garsonluk yapan, evli bir başka erkek ise erkekler arasındaki ilişkilerin duyarsızlığından benzer şekilde yakınmaktadır.

> - Kızlara bir derdimizi anlatsak onlar derdimizi önemseyip çözmek için çalışıp didiniyorlar, benim unuttuğum başka bir günde bile gelip senin o sorunun ne oldu diye hatırlatıyorlar; ama, erkeklerle konuşsan onların bir kulağından girip öbür kulağından çıkıyor.

Erkekler arası ilişkilerdeki bu mesafe, aile içinde de geçerli olabilmektedir. Orta gelir kesiminden, 46 yaşındaki bir işçi, oğlu ile ilişkisinde hissettiği eksikliği şu şekilde dile getirmektedir.

> - Benim oğlum benimle paylaştığından fazlasını annesiyle paylaşıyor, annesini daha yakın hissediyor.

Fakat bu durum, erkekler arasında her zaman yatay ilişkilerin kurulamayacağı anlamına da gelmemektedir. Erkekler arasında da asker arkadaşlığı, dava arkadaşlığı, kan kardeşliği gibi oldukça yakın ilişki türleri de vardır. Ancak bunlar, istisnai ve özel durumlardır. Örneğin yukardaki alıntıda hayata karşı dimdik durmak gerektiğini söyleyen gençler, kan kardeşlerinin yanında rahatça ağlayabilmektedirler. Zira, ağlamak da delikanlılığın raconundandır; ama, doğru zamanda ve doğru yerde.

> - ...onun dışında bazı şeyler vardır erkeklerle paylaşırsın. Mesela bu benim kan kardeşim, on senedir tanışırız, birbirimizin sorunlarını biliriz. Mesela ben bunun yanında ağlarım, bu benim kan kardeşimdir, bilir. O da benim yanımda ağlar. Her erkeğin yanında yapamazsın bunu çünkü şey olursun, güçsüz gözükürsün. Ben buna her şeyimi anlatırım.

Bu küçük örnek, elbette bu kişilerin ne derece birbirlerine yaklaşabildiklerini tam olarak anlamamıza imkân vermemektedir. Zira, daha sonra başka bir vesileyle yeniden görüştüğümüz bu gençlerden biri, yukarıda samimiyetinden şüphe duymadığını söylediği kan kardeşi hakkında olumsuz duygular da ifade edebilmiştir. Ancak, yine de erkekler arasındaki –yukarda değinilen- özel ilişki biçimlerinin incelemesinin, erkekler arası ilişkilerin niteliğini anlamak açısından oldukça verimli bir zemin sunduğu görülmektedir.

Şimdi ise erkekler arası ilişkilere, katılımcıları bir tarafa bırakıp araştırmacı olarak, kendimizi araştırma nesnesi haline getirerek bakalım. Yukarıda, hegemonik erkeklik kimliğinin başka bir erkekle yakın ve duygusal bir ilişkiye girmeyi engellediğinden ve bu durumun erkekler arasında rahatsız edici hisler uyandırdığından bahsetmiştik. Bu durum, görüşmelerimiz sırasında bizzat hissettiğimiz bir duygu olarak karşımıza çıkmıştır. Örneğin, görüşmenin derinleştiği ve samimiyetin ilerlediği bir noktada; genç bir katılımcının "kendini en çok nerede rahat hissedersin?" sorusuna verdiği "Ben en çok odamda yalnız kalmayı severim. Ben karanlıkta oturmayı severim, yalnız kaldığımda yalnızlığımı o karanlığa akıtırım..." yanıtı, kendimizi birden kötü hissetmemize yol açmış, belli bir mesafenin korunduğu görüşme esnasında birdenbire yaratılmış olan bu duygusal atmosfer, bizleri açıkça rahatsız etmiştir. Kısacası, erkekler arasındaki dikey ilişki, aynı zamanda sürekli bir mesafenin korunmasına yardımcı olmakta; bu mesafenin gereğinden fazla aşılması ise ilişkiye giren tarafları rahatsız etmektedir. Dolayısıyla erkekler arası ilişkiler, genellikle mesafeli bir soğukluk içinde sürmektedir. Hegemonik erkeklik hali, erkekler arası bu türden duygusallıkları kaldıramamakta ve bu tür durumlardan oldukça tedirgin olmaktadır. Bu noktada konuyu netleştirmek için aynı durumun kadınlar açısından böyle olmadığına ilişkin bazı gözlemlerimizden de bahsetmek gerekiyor. Zira, kadınların kendi aralarındaki ilişkilerde, örneğin kadın arkadaş gruplarında daha yeni tanışmış dahi olsalar, bireyler birbirlerine karşı daha açık olabilmektedirler. Örneğin bu tür ilişkilerde ağlamak bir güçsüzlük belirtisi değil, bir samimiyet, içtenlik belirtisi olabilmektedir. Bunun yanında, kadınlar arası ilişkilerde, karşıdaki ile girilen ilişkinin kendisi o kişiler arasında bir sohbet konusu olabilmektedir. Yani ilişkinin tarafı olan kadınlar, kendi ilişkilerinin içine dair konuşabilmektedirler. Bunlar, erkekler arası ilişkilerde neredeyse hiç yaşanmayan durumlardır. Erkekler ile duygusallık arasındaki mesafe, ancak yaşın ilerlemesi ve alkolün etkisiyle aşılabilmektedir. Nitekim, Ulus'taki meyhanelerde belirli bir yaş ve alkol sınırının üzerinde olan ve birbirlerine sarılarak ağlayan erkekleri görebilmek olağandır.

Erkeklerin iletişim kurmadaki bu eksikliklerinin, evlilikleri ya da ilişkileriyle ilgili sorunlara da yansıdığını söyleyebiliriz. Yapılan bir araştırmada; erkeklerin kadınlara kıyasla eşleriyle daha fazla uyum ve bütünleşme içinde olduklarını söyledikleri, kadınların ise eşleriyle ilişkilerinin doyurucu olmadığından ya-

kındıkları tespit edilmiştir (İmamoğlu, 1993: 59). Erkeğin duygusal ihtiyaçları evlilikle birlikte doyurulmuş olurken, diğer kadınlarla yakın ilişkileri kesilmiş olan kadının, içtenlik (*intimacy*) ihtiyacının karşılanamamış olarak kaldığı belirtilmektedir (Basow, 1992: 225).

Görüşmelerimiz esnasında fark ettiğimiz bir diğer önemli nokta, kadına karşı daha çok sembolik olarak uygulanan şiddetin oldukça meşru görülmesidir. Burada kaba kuvvetin dışında, hor görme, küçümseme, değer vermeme, önemsememe gibi mekanizmalar devrededir. Görüştüğümüz kişilerin çoğu kadınları "adamdan" saymamakta, onlardan "iyi patron, iyi şoför, iyi akademisyen, iyi mühendis" çıkmayacağını düşünmektedir. Kadınlarla ilgili iltifatlar, yalnızca onlara ayrılan mekânlardaki faaliyetleriyle (iyi yemek yapmak, iyi sevişmek, iyi çocuk yetiştirmek vs.) ya da öğretmenlik veya hemşirelik gibi toplumsal olarak kadın mesleği şeklinde kodlanan alanlarla sınırlıdır. Bunun dışında erkek erkeğe yapılan sohbetlerde kadınlar çoğunlukla; baş belası, bitmez tükenmez istekleri olan, garip, anlaşılmaz ve aşağılanmayı hakeden bir cins olarak anlatılmaktadır. Örneğin, yaptığımız bir odak grup toplantısında tamamı üniversite öğrencilerinden oluşan katılımcıların kadınlarla ilgili bazı olumsuz ifadelerinin, kadınlar hakkındaki evrensel kalıpyargılara olan benzerliği dikkat çekicidir: Kadınlar burada "sahte, sahte şirinlikler yapan, ince hesaplar yapan, şeytan, entrikacı, mızmız, görünüşünü kullanan, kancık ve duygusal olarak" tanımlanmıştır.

Bunun yanında kadına karşı uygulanan doğrudan baskı, sınırlandırma ve şiddetin de hegemonik erkekliğin önemli unsurlarından biri olduğunu söylemeye gerek bile yok. Alt gelir grubundan, 26 yaşında bir erkeğin şu sözleri durumu özetliyor:

> - Peki sen kız arkadaşına karışır mısın bu konularda?
> - Makyaj yaptırtmam, bence erkekler kısıtlamalıdır ki şu anda erkeklerin bir çoğu yapmadığı için kızlar çok... Eskiden erkek kızı götürmeye çalışırdı şimdi kızlar atlıyorlar. Eskiden makyajı olanı anlardım orospu derdim. Şimdi öyle değil ki herkes yapıyor. Ben bakmaktan bile rahatsız oluyorum. Benim için tek bir şey ifade ediyor: cinsel ilişki istiyorum. Eğer sen bunu bile bile yapıyorsan tek bir şey istiyorsundur. Biliyorsundur bunu...

Eril erkekliğin, kadınlar hakkındaki zihniyet dünyasını son derece açık ve kaba bir şekilde örnekleyen ve alt gelir kesiminden, lise mezunu, işsiz gençlere ait olan aşağıdaki alıntıları ise, erkeklik ve cinsellik ilişkisi konusunda hiç de parlak olmayan ipuçları olarak değerlendirmek mümkündür.

> - Ben bir kız için bin lira para vermiş değilim çünkü basit geliyor. Cazip yanı yok. Gizli yapacaksın, tehlike olacak, eve her an biri gelecek falan olacak ki daha şey olsun. Benim için böyle. Millet nerede olursa olsun diyor...

- Ne kadar mutlu olursam olayım ne kadar seversem seveyim ilişkiye girdikten sonra bir kere iki kere ondan sonra bitiyor benim. Ondan sonra tiksinti falan geliyo bana, tiksiniyorum benim hoşuma gitmiyor yani... Aklıma fikir düşüne kadar. Ben iki sebeple çıkarın ya seviyorumdur ya da düşmüştür, yolun yolcusudur, o niyetle çıkarım. Yolun yolcusuyla şey yapmam; yanıma alıp gezdirmem, insan içine çıkartmam; çünkü, az çok bir adım var, onu benim yanımda görenler kalkıp şey olarak düşünebilir: "Aa benim vurduğum kızla geziyor falan", böyle düşünsün istemem. O yüzden yanaşmam, dışarı çıkartmam, yapacaksam gizli kapaklı yaparım, yaptım demem. Eğer normal niyetle, ciddi düşünüyorsam eğer, çok aşırı derecede kısıtlarım o insanı, aşırı derecede bir sahiplenme olur.

- Neyi kastediyorsun bununla?

- Mesela giyim kuşam olsun, konuşma olsun, oturma kalkma olsun aklına gelebilecek her şeyde kısıtlarım....

Yaptığımız gözlem ve görüşmelerden edindiğimiz izlenimleri toparlayacak olursak, etrafta dönen ve abartılı bir şekilde tarif edilen erkeklik anlatısıyla gerçekte tecrübe edilen erkeklik arasında ciddi bir boşluk olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden erkeklik kavramını bu yazıda toplumsal cinsiyet içinde daha nötr bir konum olarak; hegemonik erkeklik anlatısını ise erillik olarak adlandırdık. Dolayısıyla argümanımıza baştan dönecek olursak, biz mevcut erkeklik (pratikleri) ile reel olmayan erillik durumu arasında önemli bir boşluk ve bu boşluğun yarattığı bir gerilim olduğunu iddia ediyoruz. Mevcut erkeklik konumları, işte bu iki hal arasında gidip gelmenin oluşturduğu gerilimin üzerinde kurulmaktadır. Dolayısıyla erkekliğe eşlik eden başarı, güç, dayanıklılık, uzun solukluluk, mücadele gibi boyutlar da hep bu çizginin üzerindeki yere göre belirlenmektedir. Orta gelir grubundan, 19 yaşında, lise mezunu, işsiz bir genç yukarıda bahsedilen boşluğu şu şekilde anlatmaktadır.

- Açıkça söyleyeyim benim hayatımda iki veya üç kız oldu. Aramam da yani. İzmir, Kuşadası'nda iki üç günde bir yapmadan duramazlar. "Erkekliğin anlamı bu" derler. "Yapacaksın kardeşim, çatır çatır yapacaksın" derler. Ben mesela orospuyla yatmayla karşıyım. İstemem, sevmem. Olacaksa duygusal olsun diye düşünürüm. Erkekler genelde yatmasa da "yattım" der. Niye yapamadın? bir sebep olmak zorunda! O yüzden yapmasa da "yaptım" der. ...Anlatamıyorsun, "kardeşim benimki duygusal olsun istiyorum" diyemiyorsun. "Yattım abi" diyorsun," çatır çatır yattım" diyorsun yani. Erkeklerin söylediğinin yüzde doksanı yalandır eminim. Bir erkek üç diyorsa birdir. Böyle şeyler hep anlatılır, erkeksin sen yani... "aslanım benim, yürü be!!" olur yani. ...Sen ne kadar onu alıp evine götürsen, kızın sende gözü yoksa yatmaz yani. Ama sen ertesi gün o evden çıktığın zaman diyeceksin ki ben bu kızla yattım. Herkese de böyle anlatacaksın. O kızı zaten götürdüğün zaman yatmışsındır bu böyle bilinir.

Egemen erkeklik kodlarına uyma çabası, namus gibi değerlerle çakıştığında ise erkeklerde zaman zaman çelişkiler de yaratabilmektedir.

- Kan-kız muhabbetini sevmem çünkü kendi kız kardeşim var, ters bulurum. Ben şunla yattım, ben bunla yattım vardır ya. Bu benim hoşuma gitmez. Ablalarım var her şeyden önce, istemem. Burda oturuyorsun, "bacım" diyorsun, sonra dönüyorsun, diyorsun: "lan bu ne şey yapılır". Yani insan kötü oluyor. Benim ablam için de erkek arkadaşları arasında bu tarz muhabbetler olsun... Namus meselesi, ne olursa olsun ablan yani! Sen böyle konuşmazsan 'ibne misin?' diyorlar. Herkes aynı şeyi konuşuyor, herkesin aklında aynı şey var. Hep böyle bir şey var. Yapmasan da ben de yaptım diyorsun. Yoksa dışlanırsın. Yaşadım bunu, harbiden yaşadım. Şey vardı, ben döverdim, o yüzden bana pek diyemezlerdi.

- Baskı hoşuma gitmiyor, babam bağırıyor, çağırıyor. Ben yapmıyorum kardeşime. Ama şimdi kız kardeşimiz, ortamı biliyorsunuz, her erkeğin vardır hayatında kaldırdığı kızlar, vardır. Siz de yapmışsınızdır. Yani kardeşinizin karşısına öyle birinin çıkmasından korkuyorsunuz. Babamda o var, namus olayı var. İstemez yani.

Abartılı erkeklik hikâyeleriyle ilgili olarak, çoğunluğu düzenli ve ağır antrenmanlar yapan sporcu arkadaşlarımızla yaptığımız tartışma toplantısında da benzer sonuçlarla karşılaştık. Bedensel etkinliklere ciddi mesai harcayan arkadaşlarımız, cinsel performansla ilgili olarak anlatılan birçok hikâyenin hiç de gerçeği yansıtmadığını, "öyle bir gecede 5 posta gitmek gibi bir şeyin olmadığını" hatta anlatılan hikâyelerin yanlışlığı bir yana, cinsellik konusunda zaman zaman çeşitli sorunlar yaşadıklarını dile getirdiler.

Bunun yanında, erkekliğe ilişkin doğru olmayan efsaneler, elbette yalnızca cinsellik alanıyla sınırlı değil. Başta fiziksel etkinlikler ve onların çeşitli boyutları (güçlü olmak, kaslı olmak, hızlı koşmak, acıya dayanmak vb.) olmak üzere, iyi dövüşmek, iyi içki içmek, içip sarhoş olmamak gibi boyutları da var erkekliğin. Örneğin bir deplasman karşılaşmasına gitmek üzere bir kulübün taraftarlar derneğinin kiraladığı bir otobüsle yola çıktığımızda; henüz ergenlik yaşlarında olan birçok taraftarın, biraraya gelince "delikanlılığın" gereklilikleri ni yerine getirmek için birbirleriyle yarıştıklarına tanık olduk. Otobüste en çok bağıran, molalarda kendi aralarında düzenledikleri güç müsabakalarında, en hızlı koşan, en uzağa taş atan, durmaksızın tutulan güreşlerde diğerinin sırtını en çabuk yere getirenler topluluk içinde en saygın konumu edinmekteydi. Yol boyunca, gündüz vakti sıcakta, kendi vücutlarına işkence edecek şekilde birbiri peşi sıra ve abartılı miktarlarda içilen içkiler, kollardaki jiletle yazılmış kız isimleri ve kalp şeklindeki işaretler de bu seremoniye eşlik ediyordu.

Peki erkekler bunca şiddete ve işkenceye neden maruz kalıyorlar? Sürekli kendini kanıtlamak, birilerini pataklamak, kuyruğu her zaman dik tutmak, içki içip sarhoş olmamaya çalışmak, hep başarılı, güçlü, kararlı, dayanıklı olmaya çalışmak neden? Aslında belki de soru şu olmalı: erkeklere bunca işkenceyi yaptıran, bunca akla ve bünyeye zararlı hareketi yapmaya zorlayan mekanizma nasıl işliyor?

Bilindiği gibi cinsler arası eşitsizliğin ataerkil güç ilişkileri sisteminden gelen ve büyük oranda kaba kuvvete dayanan bir tarihi var. Ancak, burada söz konu-

su olanın, kaba kuvvete ve doğrudan şiddete dayalı bu sistemin, piyasa ilişkilerinin mantığıyla eklemlendiğinde, Foucault'nun da bahsettiği üzere daha üretken ve verimliliğe dönük bir işleyişe dönüşmesi olduğunu düşünüyoruz. Erkek bedeni, bir yandan piyasanın isteklerine göre şekillendirilirken, erkeklik denen kurgunun kendisi de bu sistemin öznesi konumuna geliyor. Bu bağlamda, erkeklik işlevselik, rasyonellik, hesap edilebilirlik, kesinlik gibi özelliklere dayalı bir dil, bir toplumsal pratik, bir söylem haline geliyor. Öyle ki bu dil, erkek bedenlerin sınırlarını da aşıp bütün topluma yayılıyor. Dolayısıyla erkeklik, kadınları da kuşatarak piyasa ideolojisinin kendiliğinden dili haline geliyor.

Erkek, kişiliğini bu şekilde oluştururken aslında erkeklik durumunu bütün bir set olarak alıyor; konuşması, yürüyüşü, ciddiyeti ve akla dayalı/duygusuz tavırları, hep bu setin içinde yer alıyor, anlam kazanıyor. Böylece de erkek, farkında olmadan sistemin gereklerine göre davranan, toplumsal eşitsizlikleri ekonomik alanın dışında cinsiyet alanında da yeniden üreten bir "tür" haline geliyor. Ancak bu rolü oynarken zorlandığı için de, oldukça çelişkili bir kişilik geliştiriyor. Çünkü, bütün erkekler bu rolü her an başarıyla oynayamıyorlar. Örneğin, özellikle para, başarı ve güçten yoksun olan alt gelir grubundan erkekler, gerek iş yerlerinde gerekse gündelik hayatın diğer alanlarında dizginleri ellerinde tutamıyor ve güçlü bir özne konumuna sahip olamıyorlar. Ağır bir çalışma temposunun, ekonomik sıkıntıların ve toplumsal baskıların yıprattığı bu yoksul erkekler, gençlik enerjilerini ve heyecanlarını da tüketerek bir nevi hadım ediliyorlar. Ancak, bu hiyerarşik rejimin yine de erkeklere sunduğu bazı hükümdarlık alanları var. Katrine Frank'ın da örnek verdiği gibi, erkeklerin ev ve işten kaçabildikleri çeşitli klüpler, meyhaneler, birahaneler vb. üçüncü mekânlar, onlara erkekliklerini yeniden üretme imkânı sunuyor. Ancak bütün bunlar dışında erkeklik kendisini hiç kuşkusuz en çok hanede üretiyor. Babalık, kocalık, aile reisliği, namus bekçiliği fonsiyonları bu noktada devreye giriyor. Hane hem işgücünü yeniden üretiyor, hem de erkeğe kendi çevresinde kısmi hükümdarlık alanları sağlıyor. Çekilen sıkıntılar gelip tekrar kadınların sırtına yükleniyor. En yoksul, güçsüz, başarısız erkek bile, kendi üzerine uygulanan iktidarı bir başkasına yönlendirerek eril olmaya çalışıyor.

> - Ben eve geldiğimde kadın evde olsun isterim, al şu üstümdeki gömlek her gün temiz olacak, bir giydiğimi ertesi gün giymem, yıkatır, ütületirim. Temiz olacak, geldiğimde evde yemek hazır olacak, bunlar olmazsa mutlaka kavga çıkartırım.[13]

Bir başlangıç olarak

Daha önce de değindiğimiz gibi bu makale, erkeklikle ilgili bir araştırmanın tasarımı öncesinde yapılan hazırlık çalışmalarından derlenmiştir. Dolayısıyla so-

13 32 yaşında, alt gelir kesiminden, evli ve iki çocuklu bir işçi.

nuçtan değil de, aslında bir başlangıçtan bahsetmek daha doğru. Burada öne sürdüğümüz fikirler, tam anlamıyla başı sonu belli bir alan araştırmasının sonuçlarına değil, araştırma öncesindeki kısmi gözlemlerimize, hislerimize, kendi tecrübelerimize ve bize bu konuyu araştırma şevki veren bazı parlak ipuçlarına dayanıyor. Erkeklik konusunun, hayatımızın bu kadar merkezinde ve kritik bir yerde durmasına rağmen, bugüne kadar ülkemizde yeterince çalışılmamış olması da araştırma sonuçlarını beklemeden bizi bir şeyler karalamaya ve fikirlerimizi başka araştırmacılarla paylaşmaya yönelten bir başka etken. Daha önce pek fazla bir birikimin olmadığı bir alanda yapılacak bir araştırmanın güvenilir sonuçlar vermesinin, ancak diğer araştırmacıların da katkı ve yorumlarıyla zenginleştiğinde mümkün olacağına inanıyoruz. Zira, hâlâ erkeklik alanının dilini tam olarak keşfedebilmiş değiliz. Burada en büyük zorluk, erkekliğin kendisini tartıştırmayacak kadar doğallaştırmış hegemonik bir söylem olmasından kaynaklanıyor. Erkeklik o kadar "doğal", o kadar "normal" ve o kadar apaçık meydanda ki, erkeklikle ilgili bilgiyi yalnız soru cevapla öğrenmek pek de mümkün olmuyor. Bu yüzden, sormaktan ziyade gözlemek, kendi tecrübelerimiz üzerine düşünmek, biraz refleksif davranmak, konunun etrafından dolaşmak, çokça da hissetmek gerekiyor. Zira, erkeklik orada duruyor, bize bıyık altından gülüyor ve şiddetle araştırılmayı bekliyor.

KAYNAKÇA

Adams, R. ve Savran D. (der) (2002) *Masculinity Studies Reader*, Blackwell, Oxford.

Agacinski, S. (1998) *Cinsiyetler Siyaseti*, Dost Kitabevi, Ankara.

Alsop, R.; Fitzsimon, A.; Lennon, K., (2002) *Theorizing Gender*, Polity Press, Cambridge.

Basow, S. A. (1992) *Gender Stereotypes and Roles*, Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.

Bourdieu, Piérre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, Piérre (1984) *Distinction*, Routledge, Londra.

Bourdieu, Piérre (1991) *Language and Symbolic Power*, ed. J. B. Thompson, Polity Press, Londra.

Carrigan, T.; Connell, B; Lee, J. (2002) "Towards a new sociology of masculinity, Adams, R. ve Savran D. (2002) içinde, s. 99-118, Blackwell, Oxford.

Cornwall, A. ve Lindisfarne, N. (der.) (1994) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Routledge, Londra.

Cornwall, A. ve Lindisfarne, N. (1994) "Dislocating masculinity: Gender, power and antropology", Cornwall, A; Lindisfarne, N. (1994) içinde, s. 11-48, Routledge, Londra.

Finkel, A. ve Sirman, N. (der.) (1990) *Turkish State Turkish Society*, Routledge, Londra.

Finkel, A ve Sirman, N. (1990) "State, village and gender in western Turkey", Finkel, A. ve Sirman, N. (der.) (1990) içinde, Routledge, Londra.

Foucault, M. (1986). *Cinselliğin Tarihi-1*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2000) *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Frank, K.(2003) "Just try to relax: Masculinity, masculinising practices and strip club regulars", *Journal of Sex Research*, 40: 66-87.

Ghoussoub, M. ve Sinclair-Webb E. (der.) (2000) *Imagined Masculinities: Male Identitiy and Culture in the Modern Middle East*, SAQI Books, Londra.

Gough, B. ve Edwards, G. (1998) "The beer talking: Four lads, a carry out and the reproduction of masculinities", *Sociological Review*, 46: 409-436.

İmamoğlu, E. O. (1993) "Değişen dünyada değişen aile-içi roller", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1: 59-68.

Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining with patriarchy", *Feminist Studies*, 2.

Kandiyoti, Deniz (1994) "The paradoxes of masculinity: Some thoughts on segregated societies" Cornwall, A. ve Lindisfarne, N. (1994) içinde, s. 197-214, Routledge, Londra.

Onaran O. vd. (1998) *Eskişehir'de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.

Petersen, A. (1998) *Unmasking the Masculine*, Sage, Londra.

Seidler, Victor J. (1997) *Man Enough: Embodying Masculinities*, Sage, Londra.

Sinclair-Webb, Emma (2000) "Our Bülent is now a commando: Military service and manhood in Turkey", Ghoussoub, M. ve Sinclair-Webb E. (2000) içinde, s. 65-92, SAQI Books, Londra.

Unger, R. ve Crawford, M. (1992) *Women and Gender*, McGraw Hill, New York.

Yasaklanmış manifesto

*Bülent Somay**

1. İnsanlık tarihi, cinsel edimin üreme ediminden, ya da başka bir deyişle, arzunun içgüdüden aşamalı olarak ayrılmasının tarihidir.

Tabii aynı zamanda daha başka birçok şeydir de: Sınıf mücadelelerinin tarihidir her şeyden önce. Marx ve Engels, Alman İdeolojisi*'nde, özel mülkiyetin ve işbölümünün özdeş ifadeler olduklarını ve ilk işbölümünün aile içinde kadın ve erkek arasında ortaya çıktığını söylediklerinde neyi kastetmişlerdi? ("Tüm bu çelişkilerin, içerisinde örtük olarak bulunduğu ve aile içerisindeki doğal işbölümü ve toplumun birbirine karşıt tekil ailelere ayrılması üzerine temellenmiş işbölümüyle beraber, eşzamanlı olarak emeğin ve emeğin ürünlerinin hem nitel hem nicel bölüşümü daha doğrusu eşitsiz bölüşümü, bu nedenle de mülkiyet ortaya çıkar: Kadının ve çocukların kocanın köleleri oldukları ailenin içinde yatan çekirdek, ilk form. Aile içindeki bu örtük kölelik hâlâ çok ham olsa da ilk mülkiyettir; ama bu erken aşamada dahi, modern iktisatçıların, diğerlerinin emek-gücünü tasarruf etme gücü şeklindeki tanımlarına mükemmelen tekabül eder. İşbölümü ve özel mülkiyet keza özdeş tanımlardır: aynı şey, birinde faaliyetin kendisine referansla dile getirilirken diğerinde faaliyetin ürününe referansla dile getirilir.") Bu tam da cinsel edimin üreme ediminden ayrılmaya başladığı an değil midir? Çocuk doğurmanın ve yetiştirmenin, üst seviye memelilerin de dahil olduğu hayvanların çoğunda olduğu gibi içgüdüsel değil de bilinçli bir tercih olarak, sadece kadınların işi haline gelmesi, işbölümünün aile içinde görünür hale gelmesi değil midir? Bilinç, ihtiyacın anında tatmininin dışında "başka bir şeyin" tasdikidir. Maymun, yemek için bir elma koparabilir ama bir insan çakmaktaşından yapılmış bir bıçak (ya da başka bir şey) almak için elma kopardığında bu bilinçli bir*

(*) Bilgi Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

edimdir. İçgüdüleri kedigilleri, yılın belirli periyodlarında çiftleşmeye itebilir, ama insanlar haz (ya da başka bir şey) için çiftleştiklerinde çoktan bilinçli varlıklar haline gelmişlerdir.

2. Üreme edimi içgüdüsel olmalıdır, çünkü doğrudan, türlerin bir bütün olarak hayatta kalmalarıyla ilgilidir. Ama insanlar bir kere bilinç geliştirdiklerinde ve bu nedenle kolektif iradelerinin dışında bireysel iradelere de sahip olduklarında, davranışlarının ardındaki itici güç, türlerin içgüdüsel iradeleri, değişmeye başlar: Bundan böyle bu itici güç, yalnızca içgüdü değildir. Bu yeni itici güce arzu denir. Arzunun (her zaman) bilinçli olması gerekmez ama her zaman bilinçle beraber varolur. Bilinçli varlık (*bewusste Sein*) olmadan arzu olmaz.

Fakat terimin sınırlı (saf cinsel) anlamıyla arzu değil. Marx, meta tanımını ("bir meta, her şeyden önce, bizim dışımızdaki bir nesnedir; sahip olduğu özelliklerinden insan ihtiyaçlarının bazı çeşitlerini tatmin eden şeydir. Bu isteklerin doğası, örneğin ister mideden isterse de hayal gücünden kaynaklansınlar, fark etmez.") geliştirdiğinde Nicholas Barbon'a referans yapar: "Arzu isteği içerir, zihnin iştahıdır ve beden için açlık kadar doğaldır..." (Marx, Kapital I). Öyleyse arzu doğaldır, ama doğanın kontrpuanı olan zihinle de bağlantılıdır. Barbon burada hâlâ Aydınlanma'nın zihin/beden ikiliği dahilinde bir tartışma yürütmektedir. Kabul etmek gerekir ki, arzu, insan varlıklarının bir zihni olduğu gerçeğinden kaynaklanır, ama bu, Barbon'un varsaydığı gibi, arzunun yalnızca zihnin parametreleri dahilinde işleyeceği anlamına gelmez: aynı zamanda bedenin ya da psike/psikesoma'nın parametreleri de söz konusudur; yalnızca bedenden kaynaklanmasına rağmen zihin üzerinde de etkili olan açlık gibi. Acıktığımızda bilinçli olarak açlığımızı gidermenin yollarını ararız; başaramadığımızda ise zihinsel süreçlerimiz ters yönde etkilenirler.

3. Arzu, ihtiyacı (besoin) içerir, ihtiyaç ise eksiği (manque). İçgüdü ise bu yolla çalışmaz: Vücuttaki bir ihtiyaçla başlar, ardından hayvan zaten her zaman genetik yapısında bulunan davranış kalıbını sergiler. Hayvanlar için, hatta en üst seviye memeliler için bile, eksik asla başlangıç noktası değildir çünkü eksik her zaman simgesel düzendeki bir eksiktir. Ancak dille (simgesel düzen, bilinç, konuşma) beraber eksik, insan davranışında bir rol oynamaya başlar. Eksikle beraber arzu vardır: Simgesel düzeni (eğer bu mümkün olabilseydi) bütün haline getirecek olan o kayıp unsura ulaşmak için duyulan tatmin edilemez itki.

Hayvanlar doğadır: onlar için Gerçek yoktur. Gerçek, ancak Simgesel düzende bir eksik hissi yoluyla varlığına kavuşur. İnsan, Gerçek'in varoluşunu duyumsayabilen yegâne varlıktır, bu da ancak yokluk vasıtasıyla olur. Gerçek, henüz (noch

nicht) simgeselleştirilmemiş ve asla bütünlüğü içinde simgeselleştirilmeyecek olandır. Sorun şu ki, insanların kendileri de, aynı zamanda doğa olan antitetik (kendi içine çelişki barındıran) yaratıklardır: Yarattıkları ve tarihleri boyunca tekrar ve tekrar yapmaya devam edecekleri simgesel düzen içinde içermeye çabaladıkları Gerçek'in, aynı zamanda bir parçasıdırlar da: İnsanlar için doldurmaya çabaladıkları boşluk aynı zamanda kendileridirler. İnsanları özne (kelimenin her iki anlamında, hem aktif, iradesi yönünde hareket eden hem de bu eyleme tâbi olan) yapan da sadece bu antitetik özellikleridir. İnsanlar, nesneleri arzu edebilirler ama onları arzular arzulamaz bu şeyler metalara, yani, insanın emek-gücü tarafından dokunulmuş ve dönüştürülmüş şeylere başkalaşır. İnsanlar, başka insanları da arzulayabilir ve onları arzuları uyarınca meta formuna girmeye zorlayabilirler. Bu iki (yalnızca insana özgü) fenomen, sırasıyla, meta fetişizmi ve yabancılaşma şeklinde adlandırılır.

4. Arzu içgüdüden ayrıştıkça, tür-yönelimli (species-oriented) değil de daha çok birey-yönelimli (individual-oriented) hale gelir. Aslında, cinsel ve üremeye yönelik edimler zaten her zaman birbirlerinden ayrışmıştır çünkü ayrı, bireyselleşmiş bütünlükler olarak insanların türlerini çoğaltma "arzu"su yoktur. Üremeyi kolaylaştıran yalnızca içgüdüler ve bunlara tekabül eden bedensel yapılardır. İçgüdülerimiz bizleri "haz"a (Lust) doğru iter ama yalnızca, asitlenmeyi durdurmak için mideyi doldurma yoluyla, emme, işeme, dışkılama ve boşalmayı kolaylaştırmak için mukoza zarı üzerine ritmik baskılar yoluyla hoşnutsuzluğun (Unlust) ortadan kaldırılması anlamında. Öte yandan, arzu, aktif biçimde hoşnutsuzluk yaratmanın yollarını arar; bu kendi kendine ortaya çıkarılmış hoşnutsuzluğu gidermekle de hiçbir tür-işlevsel (species-functional) fayda yaratılmaz.

İnsanların tür-yönelimli değil de birey-yönelimli olduklarını söylemek, toplumsal karakterlerini ortadan kaldırmaz: "İnsan, kelimenin en gerçek anlamında, bir ξωονπολιτικον'dur (şehirde barınan hayvan), yalnızca toplu halde yaşayan bir hayvan değil, kendini ancak toplumun içinde bireyselleştirebilen bir hayvan." (Marx, Grundrisse*) İşin aslı şu ki, insanlar daha az tür-yönelimli hale geldikçe daha çok toplumsallaşırlar: toplumsallaşma ve bireyselleşme, Marx'ın anladığı anlamda, az ya da çok özdeştir. O halde, arzu, bireysel olduğu kadar toplumsal karaktere de sahiptir ve insanların kurduğu temel toplumsal ilişkilere iliştirilmiş hale gelir. Aile, özellikle de ön- ve mevcut burjuva toplumlarındaki çekirdek aile, arzunun belirdiği ve şekillendirildiği temel kurum haline gelir. Arzunun inşa ettiği gerilimler ve sonrasındaki kısmi yeniden yüklemeler esasen ilişkiseldir; arzunun bu gerilimleri inşa etmek için akıttığı enerjinin asıl kaynağı, hâlâ içgüdünün faydalandığı kaynağın aynısıdır. Yalnızca bu anlamda, arzu ve içgüdü, bedenin enerji ekonomisi karşısında hâlâ aynı pozisyonu işgal ederler. Bu nedenle beden, içgüdü-*

yü arzudan farklılaştıramaz, sık sık birini diğeri zanneder ve genellikle de zihni/psikeyi aynı yanlış tanımaya (méconnaisance) *zorlar.*

5. İnsan cinselliği, üremeden farklı olarak, belirli bir nesneden yoksundur. Bununla beraber, bu nesne yokluğu tam da arzunun doğasına özgüdür zaten: arzunun nedeni ve nesnesi asla örtüşmez. İnsan özne bir şeyi arzuladığını bilir fakat hiçbir zaman bunun tam olarak ne olduğundan emin olamaz. Yani bir insan kendisine belirli bir yerinden belirli bir şekilde dokunulmasını istediğinde, yer asla o yer, şekil asla o şekil değildir: eksik her zaman dokunulmadan kalır. Bu nedenle insan cinselliği hiçbir zaman yer-yönelimli (locus-oriented) olamaz: Her zaman tüm bedenle (beden bir bütün olarak algılandığı sürece) bağlantılıdır, herhangi bir "erojen bölgeye" atfedilemez. Luce Irigaray'ın kadın cinselliği için söyledikleri aslında tüm insan cinselliğine uygulanabilir: insan cinselliği, tek bir nesneden yoksun olması anlamında, her zaman "bir olmayan"dır; her zaman "o değil"dir ve aynı zamanda da pek çok şeydir.

Aynı şey, arzu ilişkisel olarak ifade edildiğinde de gözlenebilir: "Ben şu kişiyi arzuluyorum," dediğimizde arzuladığımız asla tam olarak o kişi değildir. Bu durumda da arzumuz "bir olmayan"dır; her zaman şekil ve form (renk, toplumsal cinsiyet, kişilik) değiştiren, var-olmayan ve aynı anda birçok şey olan, ele geçmez "o"na yönelmiştir. Arzunun işaret ettiği eksik, öznenin içinden bir eksik olduğundan, "dışarı"dan hiçbir şey bu boşluğu dolduramaz. Arzu nesnesine dönüşen başka şeyler, yani, öznenin içindeki bu boşluğu doldurması beklenen adaylar, neredeyse eşzamanlı olarak zelil hale gelirler, çünkü "içeri"yi "dışarı"dan ayıran sınırı sürekli olarak ihlal ederler. Arzu asla tatmin edilemez, ama memnuniyetin mizansenini, Freud'a göre "ne istediklerini her zaman kesin olarak bilen" sapkınların cinsel davranışlarında gözlemleyebiliriz. Sapkınlar, arzunun nedeni ve nesnesinin birbiriyle çakışmaması durumuyla başa çıkamayan kişiler olduklarından, sürekli nesneyi "bulmuş olma" edimini sahneye koymalıdırlar ki, böylece ne istediklerini "kesin olarak bilme"ye devam edebilsinler. Bu anlamda, "Cinsel doyum için ne istediğimi kesin olarak biliyorum: bir ayakkabı" diyen fetişistle, "Cinsel doyum için ne istediğimi kesin olarak biliyorum: bir erkek" diyen erkek eşcinsel, ya da, "Cinsel doyum için ne istediğimi kesin olarak biliyorum: bir kadın" diyen heteroseksüel erkek arasında temel bir fark yoktur. Her durumda, arzu nesnesi iki uç mevkiin orta yerine, yani hiç olmamakla aynı anda her şey birden olmanın arasına yerleştirilmiştir. O yüzden, arzusunu bu şekilde kategorize eden herkes (hepimiz) sapkın olarak adlandırılmayı hak eder(iz).

6. İnsan cinselliğinin, arzusunun asla yer-yönelimli olamayacağını ifade ettik. Fakat erkek orgazmı üzerinde merkezlenen erkek cinselliği hâlâ biyolojik

olarak üreme edimine bağlıdır. Kadın orgazmının üremeyle ilgisi yokken, hiçbir şekilde doğurganlığı artırmazken, erkek orgazmı yalnızca üreme hücrelerinin dışarı fışkırtılmasının uygun bir yan-ürünüdür. Kadın cinselliği, tam da klitoris (erkeğin eksikliğini duyduğu şey) gibi, yalnızca kendi hazzı içindir. O nedenle, kadın ve erkek orgazmlarının ortak hiçbir yanları yoktur. Biri çoklu, anla bağlantısız, amaç ve merkezden bağımsızken diğeri amaç ve an yönelimli, tekli ve sonludur. İnsan cinselliği, üreme ediminden ayrılmış olduğundan nesne yönelimli değildir; erkek cinselliği ise henüz üremeyle biyolojik/anatomik bağlarını koparamadığından hâlâ arzusunu etrafından inşa edebileceği tekil bir nesne arar. Bu noktada, erkek bedeninde bulunabilecek tek nesne, üremeyle henüz koparılmamış bağın yeri olan penistir. O yüzden, erkek arzusu ancak kendi üzerine, tek haz merkezine dönebilir, mastürbatif hale gelir ve bir kapanımla sonlanır.

Evrim ağacında kadın ve erkek hâlâ aynı konumu işgal eder, fakat erkek geçmişe bağlı gibi görünürken, kadın geleceğe olan bağı temsil eder. En son genetik araştırmalar, bize, eğer (ve ancak) üreme kapasitelerimizden vazgeçmek istersek kişisel yaşam sürelerimizin ciddi boyutlarda (solucanlarda altı kata kadar) uzatılabileceğini gösterdi. Bu, Brave New World*'den bir bölüm gibi görünebilir kimilerimize, fakat Juliet Mitchell'ın çoktan söylemiş olduğu gibi, bu gulyabaniden korkmak zorunda değiliz. Bu yeni gelişme, uzun-yaşamlı, doğurgan olmayan bir elitle, çocukları zorla alınıp elit ve paryaların gelecek kuşaklarını yaratmak için kategorize edilen, kısa-yaşamlı, doğurgan parya arasında bir bölünmeyle sonlanabilir. Bu tam anlamıyla bir distopyadır ama aynı zamanda cinsellik ve üreme mevzularının çoktan politik alana girdiğini gösterir. Eğer erkek cinselliğinin, hayvan geçmişimizle olan bağımızın, bu geçiş periyodunu belirlemesine ve dikte etmesine izin verilirse distopya gerçekten de muhtemel hale gelecektir. Eğer bu distopyadan kaçmaya karar vereceksek, erkek cinselliğinin, aracına, "bir"ine, yani fallusa, mevcut simgesel düzenin tümünün etrafında yapılandırıldığı merkezî figüre karşı savaşmamız gerekecektir. Bu noktada penisi fallusla karıştırmamaya dikkat etmeliyiz; ilki erkek sefaletinin nesnesidir, ikincisi ise erkek tahakkümünün aleti. Erkeklerin, kadınlar kadar erkekleri de köleleştiren eril tahakkümü sürdürmek için umutsuzca dövüşmelerinin esas nedeni, organla gösteren arasındaki farkın hiçbir zaman erkekler için görünür olmamasıdır.*

7. Ölüm içgüdüsünün (Thanatos) haz içgüdüsüyle açık bir bağıntısı vardır ama yalnızca erkek vücudu aracılığıyla. Hayvanlar aleminde, pek çok türün erkek üyeleri, hayatlarının birincil amacını yani üreme hücrelerini çoğaltmayı bir kez gerçekleştirdiklerinde ölmeye mahkûmdur. Erkek, amacın başarılmasının ardından tür için bir risk, eko-sistemdeki bir fazla halini alır. Ancak insanlar dünyasında bizler, türler için işlevsel olmak yerine bireyler olarak yaşamak is-

teriz. Gene de erkek üyelerimiz, hâlâ ölüme yönelik bu içgüdüye sahiptir ve hâlâ bunu arzularından, cinsel yaşamlarından (penis yoluyla) ayrıştıramadıkları üreme içgüdülerine bağlarlar. Öyleyse, biyolojik olarak konuşursak, erkek cinselliği her zaman Thanatos-yönelimliyken kadın cinselliği değildir. Bu nedenle kadınlar, hazzı jouissance olarak, daha katıksız, aşkın (transcendent) biçimiyle yaşarken, erkeklerde jouissance neredeyse her zaman ölümcüldür; onlar için aşkınlık ölümden başka bir şey olamaz.

Kadınlarda da ölüm içgüdüsü olduğu ve ölüm-yönelimli şiddetin tüm nedeninin erkek olmadığı söylenebilir. Bu karşı çıkışa cevap, bizlerin yalnızca biyolojik eril ve dişiler olmadığımız aynı zamanda erkek ve kadınlar olduğumuzdur. Biyolojik olgu üzerine çok karmaşık bir performanslar ağı inşa edildi ve bu ağ örülürken her iki taraftan unsurlardan (Jung'un kavramlarıyla anima ve animus'tan) yararlanıldı. Tarihin bilinen kısmında ataerkil toplumda yaşadığımızdan, eril unsurlar, tabii ki, hâkim olarak kadın performansının içinde örüldüler. O halde, orgazm hem kadınlar hem de erkekler için "la petite mort" (küçük ölüm)dür dediğimizde aslında iki çok ayrı ifadeyi birbirine karıştırıyoruzdur: Erkekler için orgazm içgüdüsel olarak içkin ölümdür; kadınlar içinse aşkın bir şeydir. Fakat erkek simgesel düzeni böylesi bir aşkınlığa izin vermediğinden kadınlar için de ölüm haline gelir.

8. Elbette ki kadın cinselliğinin erkek cinselliği kadar eril göründüğü ve duyulduğu çok sayıda örnek vardır; (çok daha az sayıda olsa da) bunun tam tersi örnekler de mevcuttur. Bunun nedeni kadın (erkek) cinselliğinin biyolojik değil, simgesel bir inşa olmasıdır. Fakat simgesel yapılar, Athena'nın Zeus'un başından doğması gibi zihinden doğmazlar; biyolojide, antropolojide vs. kökleri vardır. Simgesel yapı (her ne kadar adaletsiz, yolsuz, sömürücü bir biçimde olsa da) işlediği sürece kökleri sorgulanamaz kalacaktır çünkü dönüşümünün maddi koşulları henüz simgeselleştirilmemiştir ("...insan cinsi çözebileceği sorunları önüne koyar; meseleye daha yakından bakıldığında, görevin kendisinin de ancak çözümün maddi koşulları halihazırda varolduğu, ya da en azından oluşum sürecinde olduğu anlarda ortaya çıktığı görülecektir." Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın Önsözü). Ancak bir kez işlevi sonlandığında ya da yakın zamanda işlevinin sonlanacağına dair açık sinyaller verdiğinde, yani Foucault'nun terimleriyle bir kez "sözcükler ve şeyler bir arada durmadıklarında" değişim potansiyellerini keşfetmek için köklere geri gitmeliyiz (tabii bu değişimin iyiye doğru olacağını umarak).

Bu "iyiye doğru değişim" hepimiz için ideal yer olan bir şanlı kadın cinselliği ütopyası değildir. Foucault'yla devam edersek, "sözcükler ve şeylerin bir arada durmadığı" vakalardaki ütopyacı itki yalnızca bir teselli olabilir: böyle durumlar-

da "var-olmayan iyi yer"den (tekil) ziyade "heterotopyalar"a, "diğer yerlere" (çoğul) dönmeliyiz. Erkek cinselliğinin üreme (o yüzden de ölüm) içgüdüsüne biyolojik olarak bağlı olduğunu, kadın cinselliğinin ise potansiyel olarak bağlı olmadığını ifade ettik. Kadın vücudu, biyolojik olarak üreme ediminden ayrı cinsel ilişki deneyimleme kapasitesine sahiptir. Erkek vücudu ise (eşcinsel ilişkiler gibi üremenin söz konusu olmadığı anlarda bile) cinsel ilişkiyi yararsız bir üreme ediminin yan ürünü olarak deneyimleyebilir. Elbette ki erkek tahakkümü, potansiyel olarak bütünüyle (hatta kısmen bile) gerçekleşmesine izin vermeyerek kadın cinselliğini kendi imgesinde şekillendirmiştir. Fakat artık biyolojik (genetik) teknoloji üremenin sekstен (yalnız kendisi için haz peşinde koşmaktan) son bağlarını koparmanın araçlarına sahiptir; "[fallus hâkimiyeti sorununun] çözümün[ün] maddi koşulları halihazırda var[dır] ya da en azından oluşum sürecinde[dir]", bu sorunu çözme görevini artık önümüze koyabiliriz. Dönebileceğimiz potansiyel çözüm kadın cinselliğinde yatmaktadır. Elbette ki, kadın cinselliğini erkek cinselliğinin artıklarından, bu yana geçmiş özelliklerinden ve hatta temel yapılarından arındırmak uzun zaman alacaktır. Bu kolay bir iş değildir çünkü tüm bunlar kadın cinselliği alanına çıplak baskıcı iktidarın ya da basit ideolojinin sonucu olarak gelmemişlerdir: bunu olanaklı kılan dilin kendisidir ve eğer bir değişim olacaksa bu, tüm simgesel düzendeki bir değişim anlamına gelecektir. Sorun şu ki, kadınlar, lezbiyenler, transseksüeller bunu tek başlarına yapamazlar. Irigaray'ın iddia ettiği gibi "kendi dilleri"ni yaratamazlar ya da (o, zaten her zaman içeride olduğundan) basitçe erkek cinselliğini dışlayarak mutlu olamazlar: Onu dışarı çıkarmak için içeri almalıdırlar: Fallusu dışarı atmak, için penisi dahil etmelidirler. Ya da başka bir deyişle, penisi fallustan ayırmalıdırlar ki, böylece fallusun üzerinde durabileceği bir bacağı kalmasın. Fallusun, mevcut simgesel düzenin merkezî göstereninin üzerine dayandığı bacak olma işlevi bir kez sonlandığında, penis aşırı boyutlarda, hantal bir klitoristen başka nedir ki?

9. Bu kadın cinselliğinin alanına "geçme" edimi nihai ihlal (transgression) gibi görünebilir fakat gerçekte öyle değildir. Bir edimin ihlalci olabilmesi için bir arzuya ve de bu arzu üzerine bir Öteki tarafından empoze edilmiş belirli sınırlamalara sahip olmanız gerekir. İhlal, Öteki'nin (Babanın Adı) sınırlarını geçerek ötekine (objet petit a) ulaşmak içindir. Mevcut durumda "geçme" bir nesneye olan arzunun sonucu değil, bu nesne olma itkisinin sonucudur; tıpkı hem kadın vücuduna arzu duyan hem de aynı zamanda kadın performansını paylaşmak isteyen heteroseksüel, erkekten-kadına transvestitlerin "ihlal"inde olduğu gibi. Bu, kadın/erkek ve gey/heteroseksüel ikiliklerinin "gerçek"liğini tehdit eden iki yönlü bir ihlaldir. Bu nedenle heteroseksüel erkekten-kadına transvestitler, toplumsal-cinsiyet-ötesi edimleri arasında en az tolerans gösterilenlerdir, çoğu zaman iğrenme ya da saf performans muamelesi görürler. Heteroseksüel erkekten-kadına transvestitlerin büyük çoğunluğu fahişeliğe zorla-

nırlar, çok azı (şanslıysalar eğer?) sahneye çıkar. Tabii ki bu, bu türden bir transvestitizmin tek yol olduğu anlamına gelmez. Bize mevcut durumdan çıkmanın yollarını gösteren, daha ziyade, arzu ve özdeşleşmenin, "sahip olma isteği"yle "olma isteği"nin örtüşmesidir.

İhlal çok nadiren gerçekten devrimcidir: (keyif için) bir arzu ve arzunuzu yasaklayan, müdahale eden bir faili, büyük olasılıkla babanın adını varsayar. Halbuki durum, Žižek'in de işaret ettiği gibi genellikle böyle değildir: Bugün bizim sorunumuz keyfin kendisini zorunluluk haline getiren "müstehcen efendi" iledir. (Bir emir olarak "Enjoy Coke!"). Babanın adının keyif alanını kendi bölgesine çekmesiyle belki de "keyif"i geri çevirmek gerçekten ihlalci (ya da devrimci) edim haline gelmiştir. Örneğin arkadaşlık, "ülkü", ulus, insanlık, vs. için zorunlu, anlık arzudan vazgeçmek gerçekten devrimci olabilir. Ancak bu vazgeçme kalıcı, kurumsallaşmış hale geldiğinde süperegonun kendi edimine dönüşür. Ama bir düşünün: Ya anlık arzunun ardındaki zorlama müstehcen efendinin işi idiyse? Ya ihlal anı, uzun zaman önce bu zorlama sahici, "içeriden gelen" bir şey olarak kabul edildiğinde kaçırıldıysa? Butler, transvestitizmin ihlalci olma özelliğinin sona erdiği, şu zamana kadar varolan performansları yeniden üretmeye başladığı bir andan söz eder. Böylece transvestit müstehcen efendinin kölesi olur; transvestit edim sınırını bulanıklaştırmaktan ya da altüst etmekten ziyade yalnızca onu yeniden vurgulamaya hizmet eder. Lacan "Arzunu kontrol et!" demişti. Babanın adına değil, ya da babanın nazarı altındaki yerini sağlama alma adına değil, babanın adı üzerine anlayış geliştirmek, onu yapıbozuma uğratmak (sonra yeniden inşa etmek adına), arzuyu arzuladığı kabul edilen özne üzerine düşünmek için. Viktorya ahlâkının yakaladığı bir nokta vardı: Arzuna köle olma. Şimdi buna bir şey daha ekleyebiliriz: Çünkü senin olmayabilir.

10. Bir yanda (üreme ediminin ajanı olarak) penisin erkek cinselliğindeki merkezî önemine karşı, öte yandan (varlığı mutlak eksiğin göstereni olarak) fallusun simgesel düzendeki merkezî önemine karşı eyleme geçmeye başlayabilmek için ihlalden (transgression) iptal etmeye (cancellation) geçmeliyiz. Irigaray'ın fallik "bir"e karşı "bir olmayan"ı yerleştirmesi bir tersyüz etmeden ziyade kavramsallaştırmadır: Ya bize ortada olan bir şeyi ifade etmekte ya da yeni bir ikilik sunmaktadır. Tek ve kadir-i mutlak efendi-gösteren etrafında yapılandırılmamış çok-odaklı bir dili kavramsallaştırmak için basitçe mevcut simgesel düzenle yan yana var olacak alternatif bir mevki konumlandırmak yeterli değildir. "Bir"den özgürleşebilmek için fallik gösterenin kendisi iptal edilmelidir. İptal etme edimi de, kendi içinde bir fallik edimdir ("1"in üzerini çizen çubuk başka bir fallik göstergedir), bu da edimin ilk olarak dilin alanı içinde söylemsel olarak gerçekleştirilmek zorunda olunduğu anlamına gelir. Bu öz-yıkıcı (self-destructive) söylemsel edim, Marx'ın "sınıf olmayan sınıf" şeklindeki pro-

letarya tanımıyla ya da Lenin'in "devlet olmayan devlet" şeklindeki proletarya diktatörlüğü tanımıyla aynı kategori içine girer. Fallik gösterenin iptali "söylem olmayan söylem" olmalıdır.

Lacan'ın cinsleştirme (sexuation) formülünün bize burada büyük faydası olacaktır: Lacan'ın $\forall x\Phi x$ ve $\exists x\overline{\Phi x}$ ("Tüm erkekler fallik fonksiyona tâbidir. Fallik fonksiyona tâbi olmayan en az bir erkek vardır.") şeklindeki iki çelişkili sözcesi ancak fallik fonksiyona tâbi tüm erkeklerin içinde yaşadığı simgesel düzenin tümünü tek başına yaratan tek (fantazmatik) erkek figürünün (ilksel, ilk yaratıcı baba, Kronos) varlığını konumlandırmakla anlaşılabilir. Eğer "x"i erkeklerin değil de edimlerin göstereni olarak alırsak formül şöyle okunabilir: "Tüm erkek edimleri fallik fonksiyona tâbidir. Fallik fonksiyona tâbi olmayan en az bir erkek edimi vardır." Tüm simgesel düzeni harekete geçiren bir istisna gibi formülün bu şekilde işletimi bize onu radikal şekilde dönüştürecek istisnayı verir. Bu dönüşüm ancak Lacan'ın denkleminin kadın tarafına ($\overline{\forall x\Phi x}$ ve $\overline{\exists x\overline{\Phi x}}$: Kadın(lar)ın tümü fallik fonksiyona tâbi değildir. Fallik fonksiyona tâbi olmayan hiçbir kadın yoktur.") geçme biçiminde olabilir - zaten Lacan'ın kendisi de herhangi bir konuşan varlık için bu geçişe izin vermiştir. Bu istisnai öbür tarafa geçme edimi denkleme başka bir çubuğu dahil eder: "Ł'homme n'existe pas". Bu sözce, orijinal "La femme n'existe pas" ifadesinin yanında, öte-toplumsal-cinsiyet edimini herhangi bir toplumsal cinsiyet-kimlik pozisyonuyla, arzuyu özdeşleşmeyle birleştiren formül haline gelir.

11. Fallusun iptali (Ł), ancak, simgesel düzenin bütünü içinde, politikada, iktisatta, sınıfsal, dinî, etnik, kültürel, uluslar arası ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde, kısacası, tüm bir tarihsel periyodu kaplayan uygarlığın alanında yer alabilir. Bizim burada ve şu anda ilgilendiğimiz ise onun cinsel ilişkiler üzerindeki etkisidir: cinsleştirme denklemlerinde kadın tarafına geçmek, etkin şekilde erkek cinselliğinin üremeyle olan bağlarını iptal edecektir; aslında bu, erkek cinselliğini iptal edecek ve her toplumsal cinsiyet-kimlik pozisyonunu kendi içinde ve kendi için cinsellik olarak kadın cinselliğinde birleştirecektir. Herkes kadın cinselliğini paylaşacağından ve herkes bunu kadın pozisyonundan yapacağından, bu durum ancak herkesin pratikte lezbiyen olması şeklinde anlaşılabilir.

Bu asla cinsel seçimlerin, tercihlerin ya da kimliklerin tek biçimliliğiyle sonuçlanmayacaktır. Herkesin kullanmayı seçsin ya da seçmesin penisine sahip çıkması (ya da bir penis edinmesi) kabul görebilir. Gey ve lezbiyenler, operasyon geçirmiş (post-op) ya da geçirmemiş (pre-op) transseksüeller, transvestitler, aseksüeller, biseksüeller ve bugünden hayal bile edemediğimiz (öte-)toplumsal-cinsiyet pozisyonları, kadın cinselliğinin "bir olmayan"ında bir yere sahip olacaklardır. Fakat aynı

zamanda hepsi de lezbiyen olacaktır; kadın cinselliğini paylaşan kadınlar. John D'Emilio'nun 1986'da belirtmiş olduğu gibi gey ve lezbiyen (ve herhangi bir öte-toplumsal-cinsiyet-kimliği) politikaları azınlık hareketi olmayı bırakacak ve evrensel olacaklardır: "Hoşunuza gitsin ya da gitmesin kapitalizmin genişlemesi cinselliğin ve üremenin birbirlerinden ayrılmasına neden oldu. Bu, insan cinsel arzusunun ifade edilmesinin seçimin alanına girmeye başladığı anlamına geliyor. Eşcinsel ilişkilerimiz üremeye yönelik çerçevenin bütünüyle dışında durduğundan lezbiyen ve geyler bu ayrışma potansiyelini en açık şekilde vücuda getiriyorlar. Erotik tercihlerimizin kabulü, nihai olarak toplumun cinsel ifadenin kendisini olumlu ve yaşamı zenginleştiren bir oyun biçimi olarak ne dereceye kadar kabul ettiğine bağlıdır. Eşcinsel özgürlük hareketi bir "azınlık"ın mücadelesi olarak başlamış olabilir. Fakat bizim şimdi "özgürleştirme"yi deniyor olmamız gereken şey, herkesin kişisel yaşamının bir yönüdür: cinsel ifade."

İngilizce'den çeviren *FIRAT GENÇ*

İslâmcı erkekliğin inşası - Geleneksel rollerin ihyası

*Hidayet Şefkatli Tuksal**

Bu makale, Türkiye coğrafyasında, yaygın sosyalleşme süreçleri ve ritüelleri içinden geçerek yetişen, gençliği 70'li-80'li yıllara denk gelen Müslüman erkeklerin, erkekliğe dair zihniyetlerinin, dinin temel metinleriyle ilişkisini irdelemeye çalışan bir deneme mahiyetindedir. 14 yüzyılı aşkın bir geleneğin son yirmi-otuz yıllık sürecine ve sadece Türkiyeli erkeklere odaklanmamızın sebebi şöyle açıklanabilir: Gençliği 70-80'lere tekabül eden bu kuşak, Türkiye'de ve diğer Müslüman ülkelerde, "İslâmî diriliş" olarak adlandırılan -bir din ve hayat nizamı olarak- İslâm'ın itibarının hızla yükseldiği bir dönemin havasını solumuştur (Esposito, 2002: 46-48). Arap-İsrail savaşı sonrasında Arap dünyasında güçlenen anti-emperyalist ve anti-siyonist İslâmcılığın önde gelen dinî/siyasî liderlerinin, Türkçe'ye çevrilmiş ve gençlik üzerinde son derece etkili olmuş kitapları vasıtasıyla, geleneksel dindarlıktan daha politik ve daha dinamik bir din anlayışı ile tanışmıştır. Ayrıca, 1979 devrimiyle İran'da, İslâm adına bir devletin kurulduğuna tanıklık etmiştir.

Cumhuriyet dönemi ve ardından gelen Tek Parti döneminde, yeni kurulan rejime karşı potansiyel bir tehdit olarak algılanan din olgusu, kamusal alandan neredeyse bütünüyle tecrit edilmişti (Mardin, 1998: 164-165). Dinî kurumların ve ulemanın tasfiye edildiği bu dönemde, devlet eli ile dayatılan pozitivizme karşı çıkan muhafazakâr kesimin aydınları, "maneviyatın" (genel anlamda spirütüalizmin özel anlamda ahlâkçılığın) ve milli değerlerin kutsanarak savunulmasına dayanan bir söylemi benimsemişlerdir. Yükselen İslâmcılık fenomeninin etkin olduğu 1970 sonrası dönemde ise bu çekingenliğin aşıldığı, doğrudan dine dayanan politikaların, söylemlerin, yaşam tarzlarının popülerleştiği görülür (Başer, 1999: 150-158).

(*) Başkent Kadın Platformu.

Bu dönemde, hem büyük kentlerde hem de Anadolu'da siyasal hareketlilik içinde olan gençlik kesiminde, en azından söylem düzeyinde gittikçe militanlaşan bir İslâmcılık olgusu ile karşılaşırız. İslâm'ın sadece bireysel planda yaşanan bir din anlayışı olmaktan çıkarak, zalim yönetimler ve zulüm odaklarıyla siyasî mücadeleyi de içeren bir ideoloji halinde algılandığı bu süreçte, İslâmcı erkeklerin mevcut geleneksel erkeklik kurgusu, iki yeni damardan daha beslenmeye başlar: Biri, "Kur'an'a dönüş" formülü ile ifade edilen, metin merkezli yeni bir din anlayışı inşa etme süreci diğeri ise "cihad" eksenli siyasî mücadele anlayışıdır (Kutub, 1980: 14, 39).

90'lı yıllarla birlikte İslâmcılığın Türkiye'de yeni bir sürece evrildiği, siyasal, sosyal ve ekonomik açıdan büyük ölçüde laik sisteme entegre olduğu ve önemli ölçüde liberalleştiği malum olmakla birlikte, erkeklik ve kadınlık kurguları açısından zihinsel arka planın muhafaza edildiği ve bu konuda güçlü bir direncin mevcudiyeti açıktır. Bu sebeple, siyasal duruşu farklılaşsa da, toplumsal cinsiyet anlayışı bakımından "İslâmcı" kodları kullanan bugünkü muhafazakâr demokratları anlamanın bir yolu olarak tasarlanan bu yazıda, "Kur'an'a dönüş" çağrısına icabet ederek ilahi vahiyle ve vahiy çevresinde oluşan diğer metinlerle sıkı bir irtibata giren İslâmcı erkeklerin, karşılaştıkları muhtemel erkeklik kurgusunun temel önermeleri betimlenmeye çalışılacaktır.

Biyolojik erkeklik nötr müdür?

Kur'an mesajı, doğada tüm canlıların çiftler halinde yaratıldığına atıflarda bulunarak, biyolojik anlamda erkek ve dişi olmayı bir doğa kanunu olarak zikreder. İlahi mesaj bu bağlamda, erkek olmaya herhangi bir değer yüklemez. Kız çocuk sahibi olduklarında öfkelenip utanan erkeklerin halleri alaycı bir dille tasvir edilirken, beğenmedikleri kız çocuklarını Allah'a yakıştırmaları eleştirilir (*37. Saffat, 149*). Daha büyük bir eleştiri ise, Allah'a oğul yakıştıranlara yöneltilmiştir (*19. Meryem, 88-94*).

Kur'an'ın pek çok pasajında, hayatın ve ölümün yaratıcısı, varlığın ve din gününün sahibi olarak Allah'ın, temelde ilahi vahye karşı olumlu bir tavır takınmayı önemsediğini ve iman edip, iyi işlerle uğraşanlara değer verdiğini görürüz (*49. el-Hucurât, 13*). Bu noktadan bakıldığında, Kur'an kıssalarında yer alan kahramanların çoğunun erkek olmasını, erkekliğe yüklenen artı bir değer olmanın ötesinde, sosyolojik bir tezahür olarak değerlendirebiliriz. Çünkü hem Hz. Peygamberin toplum içindeki konumu ve kişiliği, hem de önceki peygamberlerin statü ve kişilikleri, hâkim erkeklik değerleri ile pek örtüşmemektedir. Zaten Kur'an, onları överken öncelikle ilahi mesaja duyarlı olmalarına ve belli kişilik özellikleri ile gerçekleştirdikleri mücadelelere vurgu yapmaktadır:

"Bu kitapta bir de İbrahim'i an. Gerçek şu ki, o özü sözü doğru biriydi, bir nebiydi" (19. Meryem, 41).

"Ve bu kitapta İsmail'i de an. Doğrusu o da her zaman sözünde duran biriydi; bir elçi, bir nebiydi. Ve halkına salatı ve zekatı emrederdi; o da Rabbinin katında hoşnutluk kazanmıştı" (19. Meryem, 54-55).

"Ama Rablerinden korkarak kendilerini saygı ve duyarlılık içinde tutanlar, Rablerinin mesajına inananlar, Rablerinden başka hiçbir varlığa tanrısal nitelikler yakıştırmayanlar, sonunda Rablerine dönecekleri düşüncesi içinde kalpleri titreyerek vermeleri gerekeni verenler, işte böyleleridir hayırda yarışan kimseler ve [bu konuda başka herkesi] geçecek olanlar" (23. Mü'minûn, 57-61).

Kahraman erkekler / Anonim kadınlar

"Erkeklik" bir cinsiyet kategorisi olarak yüceltilmese de, Kur'an'da çeşitli vesilelerle tekrar edilen kıssaların kahramanları, "iyi"yi temsil eden erkekler (ulû'l-azm peygamberler, nebiler, resuller, salihler, alimler, yöneticiler, şehitler, aziler, mücahitler) ile, "kötü"yü temsil eden, çeşitli konum ve statülerde iktidar ve güç sahibi zalim erkeklerdir.

Bu iki grubun mücadelesinde, kadınlar genellikle "güçsüz erkekler, yaşlılar ve çocuklarla" birlikte anılan anonim bir kategoridir. Çarpıcı ve sıradışı hikâyeleriyle anonimlikten kurtulan, hatta İslâm coğrafyasında aşk, çile, sadakat / zeka, entrika, siyaset denildiğinde ilk akla gelen kişiler olmalarına rağmen, ne Yusuf'un Züleyha'sının, ne Sebe melikesi Belkıs'ın, ne firavunun karısı Âsiye'nin ne de Hz. Âişe'nin ismi ilahi vahiyde anılmaz. Arap geleneğine uygun olarak eşlerine veya oğullarına nispet edilerek zikredilirler. Bunun tek istisnası Hz. Meryem'dir. Hıristiyan geleneğinin sembol isimlerinden biri olduğu için midir bilinmez, Hz. Meryem, Kur'an'da kendi ismiyle anılır. Asıl önemlisi, kendisini temsil eden çok özel bir kadın olarak, özel bir statüye sahiptir (Amuli, 1996: 120-124). Pek çok ayette ismine ve ismiyle birlikte iffetine, doğruluğuna, imanına atıfta bulunulur; takdir edilir, örnek gösterilir.

Kur'an'la gelen ilahi mesajın, kadın erkek bütün insanlığa yönelik olduğu kesindir. Ancak, pek çok ayette kişi olarak erkek "doğrudan" mesajın muhatabı olurken, kadının muhataplığı dolaylıdır; erkek vasıtasıyla gerçekleşir. Kadınların nikâhlanması, boşanması, özel halleri, nafakaları, şahitlikleri, mirasçılıkları, aile içindeki davranışları gibi aslında öncelikle kadını ilgilendiren konularda bile, erkeklerin baskın ve ilişkileri belirleyici bir konumu olduğundan, genellikle onları muhatap alan bir üslup söz konusudur. Bu durum dönemin tarihsel zihniyeti ve pratikleri ile yakından alakalıdır.

Aslında Kur'an metninin tümü, ilk muhataplarının tarihsel ve sosyo-kültürel hazır bulunuşluğunu temel alarak şekillenmiştir. Dolayısıyla, mesajın yüklendiği dilin ve hitap ettiği zihniyetin tarihsel özellikleri sebebiyle ortaya erkek egemen bir fon çıkmaktadır. İslâm geleneğinde bu fonun, tarihsel bir doku, bir

zemin olarak değil de "mutlak bir format" olarak algılandığına şahit oluyoruz. Farklı kadınlık ve erkeklik kurgularının yadsınmasını ve özellikle kadın erkek ilişkilerinin, erkek egemen formata uygun hale getirilmesini savunan geleneksel anlayışlar da, bu algıdan beslenerek taleplerini meşrulaştırmakta ve hatta dayatmaktadırlar.

Eril insan / Eril Tanrı

Doğrudan insandan bahseden ayetlerin çoğu, insanların doğasını, kişilik özelliklerini ya da ilahi mesaja karşı tutumunu konu eder. Ancak, aşağıda görüleceği üzere, insan doğası en azından söylem düzeyinde erkek doğası üzerinden tarif edilmektedir. Bu ayetlerde insana delalet eden kişi zamirinin erkeği gösteren "huve" ile karşılanması, dil ve zihniyetteki yerleşik erkek egemen kodların göstergesidir:

> "İnsan iyiliği istercesine kötülüğü ister. İnsan gerçekten çok acelecidir" (17. İsrâ, 11).
>
> "Allah yüklerinizi hafifletmek ister, zira insan zayıf yaratılmıştır" (4. Nisa, 28).
>
> "Canı çıksın insanın, o ne nankördür!" (80. Abese, 170).
>
> "Kadınlara, oğullara, altın ve gümüş cinsinden birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik dünyevi zevkler insanoğlu için çekici kılınmıştır" (3. Âlû İmrân, 14).

İslâmî öğretinin kesin kabullerinden biri, Allah'ın cinsiyetten münezzeh ve müstağni olmasıdır. Kur'an'da, yaratıcıya bu tür özellikler yükleyen anlayışlar kesinlikle reddedilir ve Allah'ın tüm yaratıklardan üstün, yüksek ve farklı olduğu vurgulanır. 6. yüzyılın Mekke ya da Medine'sinde, paganist Arapların karşısına çıkarılan "Tanrı", putlarda olduğu varsayılan güçlerden kıyas kabul etmeyecek derecede üstün ve mutlak bir güce sahip olan, Yaratıcı, Yönetici, Düzenleyici, Cezalandırıcı, Koruyucu, Rızık Verici, Merhamet Edici, Allah'tır. Ancak, dilin ve kültürün doğası gereği Allah, Kur'an'da eril zamirlerle temsil edilmekte ve erilliği çağrıştıran özelliklerle tasvir edilmektedir. Mutlak iktidarın sahibi olarak, müşrik zihniyetle sürekli bir çatışma içinde tasvir edilen Allah; özelikle egoları şişkin, kendilerinde güç vehmeden iktidar sahibi erkeklere (ve onlara destek olan kadınlara) karşı konumlanır:

> "(Ey Muhammed!) Diliyle iğneleyen, kovuculuk eden, iyiliği sürekli olarak önleyen, saldırgan, suç işleyen, çok yemin eden aşağılık zorbaya, bütün bunlar dışında bir de soysuzlukla damgalanmış kimseye, malı ve oğulları vardır diye uymayasın! Ayetlerimiz ona okunduğu zaman: 'Öncekilerin masalları!' der. Onun havada olan burnunu yakında yere sürteceğiz" (68. Kalem, 10-14).
>
> "Kahrolsun o parlak yüzlünün (Ebû Leheb'in) iki eli ve kahrolsun kendisi! Ne faydası olacak servetinin ve kazancının? [Öteki dünyada] şiddetle parlayan bir ateşe

> atılacak, iğrenç söylentilerin taşıyıcısı olan karısı ile birlikte, [o ki] boynunda bükülmüş iplerden bir halat [taşır] (111. Mesed, 1- 5).

Müşrik statüko olarak somutlaşan yaygın erkek iktidarına karşı bu denli sert bir mücadele yürütülürken, Kur'an'da kadın-erkek ilişkisi bağlamında erkek egemen yapıların ve pratiklerin muhafazası, verili durum olarak kabul edilmesi -kadınlar aleyhine- bir paradoks gibi görünmektedir. Ancak ilahi mesaj, pek çok dinamiğin bir araya gelmesine bağlı sosyal değişimlerde, lafta kalacak ideal çözümler yerine, pratiğe dökülerek kısmi de olsa iyileştirme sağlayacak tedricilik ilkesini tercih etmiştir. Kur'an'ın bu konudaki tavrını, toplumun ahlâkî olgunluk düzeyinin yükseltilmesi ile kadınların koşullarının sistem içinde iyileştirilmesi şeklinde özetlemek mümkündür.

İlk insan / İlk erkek / İlk peygamber: Âdem

İslâm geleneğinde, ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem'in şahsında, Allah'ın insan cinsinden yarattığı ilk varlığın "erkek" olduğu kabul edilir. Kur'an ve hadislerin ayrı ayrı ortaya koydukları Âdem profilleri farklı olmakla birlikte, İslâm geleneği genellikle bu iki kaynakta yer alan anlatıları, aynı bütün içinde anlamlandırır. Ehli kitap kültüründen devşirilen mitlerin, bu anlamlandırma sürecindeki etkileri de, inkâr edilemeyecek kadar belirgindir. Sonuçta ortaya çıkan profil şudur: Allah yeryüzünde, insan soyundan bir halife yaratmayı murad etmiş ve meleklerin "insanların kan dökücü ve bozguncu olacağı" yönündeki kehanetlerine rağmen, Âdem'i yaratmıştır. Rabbi ona, meleklerin sahip olmadığı bir bilgiyi, isimleri öğretmiş ve bu bilgiyle onu meleklerden üstün kılmıştır. Âdem'in bu mertebeye çıkarılmasına itiraz eden İblis ise Cennet'ten kovulmuş ve Âdem oğulları soyuna düşman kılınmıştır.

Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde yer alan bu bilgiler, adeta teatral bir canlandırma havası taşımakta ve bu sahnelerde Allah, melekler, İblis ve Âdem rol almaktadır. Âdem, hem birey olarak kendisini hem de insan soyunu temsil eder konumda tasvir edilirken, bu sahnelerin hiçbirinde -diğerleri gibi kendisini temsilen- kadın yoktur. Ancak, Kur'an'da kadının ortaya çıkışı adeta birdenbire ve Âdem'in eşi suretinde olur:

> "Biz meleklere, 'Âdem'in önünde yere kapanın!' dediğimiz zaman, İblis'in dışında onların hepsi yere kapandı; (İblis bunu yapmaya) yanaşmadı; ve bunun üzerine Âdem'e: 'Ey Âdem! dedik, 'Gerçek şu ki, bu, senin ve eşinin düşmanıdır; öyleyse dikkat edin, sizi (bu) hasbahçeden çıkarıp da, bedbaht kılmasın..." (20. Tâhâ, 115-117).

Kur'an'daki hikâye -Tevrat kaynaklı anlatının aksine- İblis'in Âdem'e seslenmesi, onu sonsuzluk ağacının meyvesinden yemeye davet etmesi ve bu ayart-

maya kapılarak Âdem ve eşinin günahkâr olmaları, cezalandırılmaları ve affedilmeleri ile devam eder (*20. Tâhâ, 120-123*). Bütün bu süreç boyunca, Âdem'in eşinin zikredilmeye değecek özel bir niteliği yok gibidir. Ama Âdem, hem ayartma çabasında İblis'in, hem de affedilme sürecinde Rabb'in muhatap aldığı "kişi" olarak sahnededir. Daha sonra kıssaya, Âdem'in iki oğlu olan Hâbil ile Kâbil girer. Onlar da iyi ve kötüyü temsil eden iki "kişi"dirler.

Âdem kıssasında silik de olsa varlığı ima edilen cinsler arası tamamlayıcılık modeli, hadis rivayetleri ve tefsirler yardımıyla belirginleştirilir, detaylandırılır. Kur'an'da kadının birdenbire Âdem'in eşi suretinde ortaya çıkması, ona bir yaratılış öyküsü kurgulamayı gerekli kılar. Böylece, Tevrat'ın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan Havva kıssası, kimi değişikliklerle bu boşluğu doldurur. Hadisleşerek İslâmîleşen Havva kurgusu, Kur'an'daki kimliği ve kişiliği belirsiz "Âdem'in eşi" tiplemesinden oldukça farklıdır ve kadın insanın prototipi olarak sunulur (Tuksal, 1999: 56-76).

Bu kurguya göre, topraktan tek ve yalnız olarak yaratılan Âdem'in Cennette canı sıkılmış, kendisine bir arkadaş yaratılmasını dilemiştir. Duası kabul edilince, uykusunda, sol kaburga kemiğinden bir kadın yaratılmış ve Âdem uyandığında onu karşısında bulmuştur. Âdem'in şaşkınlığı, ne için ve kimin için yaratıldığının bilgisine sahip olan kadının verdiği cevaplarla yatışınca, Âdem onu, "canından türemesini" ima eder şekilde isimlendirmiştir (*Râzî, I. 453-454*). Böylece, cinsler arasındaki hiyerarşinin ilk adımı da atılmış olur. Ancak Kur'an bağlamı dışında üretilen bu rivayetler, Âdem ile Havva dolayımında kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi, sevgi ve şefkat temelinde bir ilişki olarak tanımlayan Kur'an ayetleriyle ilişkisiz görünmektedir (*30. Rûm, 20-21*).

Bazı İslâm alimleri, bu hiyerarşik kurgudan yola çıkarak, erkeklerin hem psikolojik hem de biyolojik olarak kadınlardan üstün olduklarını ileri sürerler ve iki cins arasındaki statü farkının "fıtrî" bir durum olduğunu iddia ederler. Fıtratın gereklerine aykırı davranmak haddi aşmak, günah işlemek ve Allah'ın yarattığı şekli tahrif etmek olarak algılanır. Mesela İmam Gazali, Allah'ın erkekleri kadından üstün yaratıp, kadınları erkeğin emrine verdiğini; kadınların emrine girerek kılıbık olan erkeklerin hükmü değiştirerek şeytana itaat etmiş olduklarını söyler. Ayrıca İmam Şafii'nin şu tavsiyesini aktarır: "Üç kimse vardır ki, onlara yumuşak davranırsan onlar sana ihanet eder; sert davranırsan, iyilik ederler. Onlar da kadın, hizmetkâr ve işçidir" (Gazzâlî, II: 116-117).

İslâmî literatürde, erkeklerin kadınlara kadınların erkeklere benzemesi yasaklanır; iki cinsin kendine özgü kıyafetler ve rol tanımlarıyla birbirlerinden kesin hatlarla ayrılması istenir. (Karaman, 1995: 106). Çeşitli hadis rivayetlerinde, erkekleşen kadınlara ve kadınlaşan erkeklere lanet edildiği bildirilmektedir (Buharî, K. el-Libas, 61; Ebü Dâvûd, K. el-Libâs, 27). Bu tavırda, eşcinselliği onaylamayan Müslüman dünyanın, cinsleri kendi cinsel kimliklerine yönlendirme şeklindeki hassasiyeti etkili olmuştur. Genç ve parlak erkeklere muamele

konusunda, yetişkin erkeklerin kendilerine dikkat etmeleri yolundaki uyarı ve öğütler, bu hassasiyetin boyutlarını ortaya koymaktadır (Gazzâlî, II: 700).

Eğri kaburga kemiği, kadının kişiliğindeki ıslah edilemez kusurların da habercisi gibidir. Nevevî'nin yorumuyla, kadınların kaburga kemiği ile ilintilendirildiği rivayetlerde, aslında erkek, kadınlara lütufkâr davranmaya, ihsanda bulunmaya ve ahlâkî kusurlarına sabretmeye teşvik edilmekte; akıllarının zayıflığını göz önünde bulundurarak, onları ıslah etme konusunda hırslı olmamaya yöneltilmektedir (*Nevevî, XX, 229*). Bütün bu tavsiye ve önerilerin, hegemonik bir ilişki içinde dillendirildiği düşünüldüğünde, İslâm dinini, Kur'an ve hadis temelli metinlerden ya da bunların yorumlarından istifade ederek öğrenmeye çalışan Müslüman erkek öznenin, kendisini Havva'nın karşısındaki Âdem ile özdeşleştirmesi doğal görünmektedir. Bu özdeşleşme, mevcut geleneksel kültürel kodlarla tamamen uyuştuğu için, erkeğe, hem Allah önünde, hem de toplum nazarında "norm erkek" olma prestijini sağlayan bir konum yaratmaktadır.

Sonuç yerine

"Kur'an'ı şimdi, kendisine vahyediliyormuş gibi" okumayı ve kendisini bu mesajın gereklerine göre yeniden inşa etmeyi hedefleyen 70-80'ler kuşağından bir erkeğin gözüyle Kur'an'a baktığımızda, gözümüze çarpan güçlü erkeklik vurgusunu bu denemede çeşitli açılardan tasvir etmeye çalıştık. Erkek olarak dünyaya gelmenin hâlâ önemli bir değer ve avantaj olarak algılandığı ülkemiz koşullarında, bir erkeğin Kur'an pasajlarında özdeşleşebileceği modellerin bolluğu açısından sorun yaşamayacağı açıktır. Özellikle kadınlarla erkeklerin aynı bağlam içinde konu edildiği pasajlarda, mevcut durumdan hareketle erkeklerin -kadınlardan sorumlu ve onları idare eden- bir "kavvamlık" statüsüne konumlandırılması, Türk erkeklerinin geleneksel rol algılarıyla uyumlu bir durumdur. Kadınları idare etme görevinin en yüce otorite olan Allah tarafından kendilerine bahşedildiğini düşünen erkekler, bunun kendi fıtratlarında bulunan doğal bir üstünlükten kaynaklandığına inanmaktadırlar. Söz konusu ayetlerin, ilahi vahyin hitap ettiği ilk toplumun aile yapılanmasını betimlediği, dolayısıyla normatif bir hüküm olmadığı yolundaki görüşlere itibar eden erkeklerin sayısı ne yazık ki, oldukça sınırlıdır.

Toplumsal hiyerarşiler içinde, kadınlara karşı doğal üstünlükleri ile doğrudan bir pozisyon edinen Müslüman erkekler, özellikle İslâmcılığın yükselen değer olduğu süreçlerde, kadınları yönlendirme ve denetleme açısından, bu pozisyonun avantajlarından faydalanmışlardır. Vakıflarda, derneklerde, siyasal partilerde erkeklerin talip olmak istemediği, yoğun emek gerektiren ve ekonomik karşılığı bulunmayan işlerde, gönüllü olarak çalışanların çoğu kadındır. Kız çocukların okutulması ve meslek sahibi olmasına yönelik tartışmalarda, erkeklerin iş olanaklarının azalacağı gerekçesiyle bu çabalara sıcak bakmayan ve

bunu açıkça ilan etmekten çekinmeyen erkekler görülmüştür. Karı koca birlikte çalışan dindar ailelerin çoğunda, paranın yöneticisi erkektir. Kadının kendi kazandığı para üzerindeki söz hakkı sınırlıdır.

Gerek Kur'an, gerekse hadis rivayetlerinin desteğiyle, kız evlat ve anne olarak değer verilen bir konuma yerleştirilen kadın, eşlik pozisyonunda geleneksel rol beklentilerinin de etkisiyle, taşınması ağır bir yükün altına girmiş olmaktadır. Burada önemli bir çelişkiden bahsetmek durumundayız: Aslında dinî / hukukî literatürde, bir erkeğin karısından talep edebileceği şeyler, cinsel isteklerine cevap vermesi ve eşine sadakat göstermesi ile sınırlıdır. Kadının hukukî anlamda başka bir sorumluluğu yoktur. Fakat dinî/ahlâkî literatürde, kadının kocasının tüm emirlerine itaat etmesi gibi bir görev tanımı yapılmaktadır ki, bu, hegemonik erkekliğin din dili ile üretilmesini sağlamaktadır. Ayrıca, kimi hadis rivayetleri ile dinî literatüre giren, kadınların kocalarının rızası olmadıkça cennete giremeyeceği yolundaki kabul de, erkeğin nüfuz alanını, bu dünyadan öte dünyaya kadar genişletmektedir. Erkeğin adeta Allah'ın hükümranlık alanına ortak edilerek, kadın üzerinde ikinci bir ilah gibi konumlandırıldığı bu pozisyon, "koca"lık misyonunu meşrulaştırmakta ve kutsallaştırmaktadır. Bu yüzden, İslâmcı erkekliğin inşası bir bakıma geleneksel rollerin daha güçlü bir şekilde ihyası anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

Amuli, Cevadi (1996) *Celal ve Cemal Aynasında Kadın*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Başer, Alev Erkilet (1999) *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, Yöneliş Yayınları, İstanbul.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil (1992) *el-Câmiu'l-musnedu's-sahihu'l-muhtasar...*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Ebû Dâvûd, Süleyman (1992) *Sunenu Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Esed, Muhammed (1996) *Kur'an Mesajı (meal-tefsir)*, çev. Cahit Koytak ve Ahmed Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul.

Esposito, John L. (2002) *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1975) *İhyâu Ulümi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul.

Karaman, Hayrettin (1995) *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Kutub, Seyyid (1980) *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (1998) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 5. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

en-Nevevî, Muhyiddîn (1996) *Minhâc*, 3. baskı, Beyrut.

er-Râzî, Muhammed Fahruddîn (t.y.) *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb) I-VIII*, İstanbul.

Tuksal, Hidayet Şefkatli (1999) *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 1999.

Erkekliğin ev halleri!

*Cenk Özbay - İlkay Baliç**

"Kişiliğimizin artık davranış biçimimize bağlı olarak ortaya çıkmadığını söylemek istiyorum, kişiliğimiz, bizzat hareketin içinde yatar, önce ve sonra yaptığımız iki harekette vardır (müzikteki alt ve üst notaların bir araya getirilmesi gibi), hatta üç..."

GIDE, 1996: 78

Giriş[1]

Erkekliklerin bir "kriz"de olduğu, gerek popüler söylemde gerek akademik eserlerde gerekse de ikisinin birbirine karıştığı jargonlarda sıklıkla tekrar edilmekte. Hiç şüphe yok ki, dünyanın ve ailelerinin ağırlık merkezi olmaya alışmış erkekler belirsizlik ve değişim kavramları karşısında tedirginler. Oysa, kadınların işgücüne artan sayıda ve yükselen pozisyonlarla katılımı nasıl pek çok kadının hayatını ve dolaşımda olan kadınlık söylemlerini değiştirdiyse, elbette ki erkeklerin de hem gündelik pratikleri hem de temsiliyet sistemi içindeki yer ve biçimleri sabit kalmayacak. En azından iki cinsiyet[2] beraber yaşama niyetini muhafaza ettiği müddetçe. Elbette özellikle Batı'da geylerin oldukça hızlı biçimde görünürlük ve tanınırlık kazanması heteroseksüel erkeklerin tedirginliğinin bir diğer sebebi. Artık yekpare bir erkek kardeşliği veya sınırsız bir erkek dayanışmasından bahsetmek eskisinden çok daha zor.

Victor Seidler'a (1997) göre kriz, zannedildiği kadar yüzeysel olmayabilir. Keza en azından Aydınlanma'dan beri akıl ve izanın yegâne sembolü olagelmiş erkekler, ilk defa gece yarısı, ışıkları kapanmış yatak odasında partnerleri-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Ferhunde Özbay her zamanki açık kalpliliği ile önerimizi kabul edip değerli zamanından feragat ederek bir akademik dönem boyunca bu yazıyı oluşturan fikirleri bizimle tartıştı ve sancılı yazma sürecinde önümüzü aydınlattı. Kendisine büyük teşekkür borçluyuz. Tüm çabalarına rağmen sürdürmekte ısrarcı olduğumuz hata ve tutarsızlıkların müsebbibi ve sorumlusu elbette biziz.

2 Kadın ve erkek cinsiyetlerinin toplumsal yaşamdaki temsiliyet biçimlerine bakarken, cinsiyetçi (sexist) yaklaşımları eleştirmek ve cinsiyetin bir toplumsal inşa olduğunu vurgulamak için kullanılan dilbilimsel "gender" tabiri uzun yıllardır Türkçe'de "toplumsal cinsiyet" olarak karşılık buldu. İki kelime kullanımının getirdiği zorluk bir yana, bizatihi cinsiyeti bir toplumsal inşa olarak gördüğümüz için "gender" yerine "cinsiyet"i, "sex" yerine ise "cins"i kullanmayı tercih ettik.

ne fısıldamaya alışık oldukları kaygı ve hislerini uluorta ifşa etmeye çağırılıyorlar.

Bu yazının temel amacı da, çoklu erkeklikler ve bunlar arasındaki ilişkilere dair tartışmaları Türkçe'ye taşırken, bunların yalnızca dış dünyada, kamusal alanda değil ev mekânı içerisinde de üretildiğini, geceyarısı fısıldaşmalarının meşruiyet ve ayrıcalıklarını kaybetmekte olduğunu, erkeklerin ev ile yüzleşmekten gün ışığında da kaçamayacaklarını çünkü kendilerini hedef alan değişim sloganlarının büyük kısmının ev ve erkeğin evde neler yaptığı/yapmadığı ile ilgili olduğunu vurgulamak.

Türkçesi olmayan literatür: Erkeklik

Feminizmin uzun bir mücadelenin sonucunda geldiği yer ile sağladığı cinsiyet duyarlılığını düşündüğümüzde, aksi (kadın) belirtilmedikçe yürütülen tüm ilişkilerin ve dolaşımda olan tüm kültür ürünlerinin erkeklere ait, erkekleri anlatan ve erkek görüşünü yansıtan araçlar ve ifade biçimleri olduğunu artık görebiliyoruz. Diğer bir deyişle, siyaset erkeklerin siyaseti, tarih erkeklerin tarihi, sinema erkeklerin sineması; ta ki "kadın politikacılar", "kadın yazarlar" veya "kadın şoförler" özel bir çaba harcanıp vurgulanmadıkça... Elbette, bugün bu örnekleri bu kadar kolay sıralıyor ve okuyan herkesin neden bahsettiğimizi anladığını varsayıyor olmamız noktasına kolay gelinmedi. Ama artık her tür ilişkinin cinsiyete tâbi (*gendered*) olduğunu ve bundan bağımsız düşünülemeyeceğini anlatmak için en başa gitmeye gerek yok: Kadınlarla erkekler farklı güç mekanizmalarına adil olmayan bir biçimde dahiller, bu mutlaka "doğa"larının sözde farklılığı ile ilişkili olmayabilir ve pek çok kurumsal pratik iki cinsiyet arasındaki bu eşitsizliği kadınlar aleyhine sürekli yeniden üretmekte. Sosyal bilim dili içinde konuşurken, en azından bu kadarında mutabığız.

Kadınların güçlü-güçsüz ikiliğinde dezavantajlı olması ve bütün büyük anlatılarda, hukuklarda, başta devlet ile din olmak üzere kurumlarda ve toplumsallaşma biçimlerinde ikincil kalması, bu durumların detaylı tespiti ile önce dile ve yazıya dökülmesi, sonra da belli oranda toplumsal kabul görmesi, erkekleri mücadelenin gayrımeşru muhatabı ve görünmez aktörü kıldı. Feminist kadınlar haklı mücadelerinin sonucunda örneğin bir kadın sineması okuması geliştirdiler veya kadın emeğinin ekonomik analizini oluşturdular, ancak geride kalan ve aslında cinsiyetin içkin olmadığı belirsiz (*ungendered*) alana "erkek kültürü" deme imkânı kayboldu; çünkü -örneğin kadın tarihi bağımsız bir öğe olarak tablonun tamamından çekildiğinde, geriye kalanın (bizzat erkekler tarafından yapılmış olsa bile) ne kadar erkek (*masculine*),[3] ne kadar erkekliğe dair,

3 Burada İngilizce'de "manhood" ve "virility" diye kullanılan sözcüklere karşılık "erkeklik"i; "masculinity" ve "manliness"a karşılık da "erkeksilik"i koymaya niyetlenmiştik. Bunda amacımız, cinsel kimliği değişmez ve homojen bir biyolojik özden (erkeklik=bedensel olarak erkek

ne kadar erkeklere ait bir yer olduğu tartışılır, özellikle cinsiyetin ancak ilişkisel bir yorumlama ile anlam ve tutarlılık kazanabileceği düşünüldüğünde. Kadınların mevcut olmadığı ıssız bir adada erkeklerin yaptığı sanata "erkek sanatı" demek, aslında hiçbir şey dememek olur; çünkü erkekliği belirleyen ancak orada kadınların bulunması ve erkeklerle kadınlar arasında geliştirilecek çok çeşitli ilişkiler olabilir.

Cinsiyetin ancak ilişkisel bir bakışla yorumlanabileceği iddiası, erkeklerin kadınların mevcut olmadığı fiziksel ve sosyal mekânlarda kendilerine özgü ilişki biçimleri geliştirmedikleri anlamına gelmez. Tabii bunun tersi, kadınlar için de geçerli. Bir başka deyişle, kadınların fiziksel veya muhayyel varlığı, erkekliğin sosyal inşasında ve hayal edilişinde hayati bir önemde olsa da, erkekliğe dair tüm farklı dinamikleri anlamamıza yetmez. Bunun için, o toplumda geçerli olan cinsiyet düzeni veya rejimi içinde erkek öznelerin nasıl kurulduğuna ve "erkek alanları"nın sınırlarının nasıl çizildiğine, korunduğuna, tahkim edildiğine ve bazen de bozulduğuna bakmamız gerekebilir.

Bu düşünüş içerisindeki ilk adımın, erkekliğin sosyal inşa sürecinde bir cinsiyet olduğunu anlamak olduğunu söyleyebiliriz. Yaklaşık son on-on beş yılda belirginleşen bu anlayışın temelinde öncelikle erkekliğin tarihini ve bu süreçteki değişimleri, kırılmaları ve istikrarsızlıkları kayda geçiren bir sosyal tarih yazımının,[4] Judith Butler'ın (1999) cinsiyetin daima icrai (*performative*) ve olumsal (*contingent*) olduğunu ortaya koyan etkileyici teorik yaklaşımının ve erkekliğin etnografisini yapmayı deneyen bazı kurucu antropolojik çalışmaların rolü çok büyük.[5] Tüm bu akademik ürünlerin en temel pedagojik iddiasının da herhangi başka bir şey değil, "erkek olarak erkekleri" (*men as men*) anlamak ve tarihlerini yazmak, anlatılardaki görünmez ama egemen erkek kimliğini ifşa edip yapısökümüne tâbi tutarak (nisbeten tıkanmış görünen) cinsiyet eşitsizliği ile mücadelede yeni ve erkekleri pasif-dilsiz-suçlu ilan ederek oyunun dışına atan değil, içeri davet edip sorumluluk atfeden yeni bir yapı kurmak olduğu söylenebilir.[6]

Peki erkeklik ne? Matthew Gutmann (1997) farklı kullanımları dikkate alarak cevabı dört ihtimalde özetliyor; 1) erkeklerin yaptığı veya düşündüğü her-

cinsiyet, ki bunun üzerinde de yeterli tartışma var) ayırarak güç ilişkileri ve bunlara bağlı icraalar (performance) yoluyla değişen, farklılaşan ve aynı anda birden fazla biçimde varlık kazanabilen erkeksiliği, "diğer alternatifler arasında erkek olmanın bir hali" olarak kurgulayabilmekti. Ancak, bu ifadenin kavramsallaştırmanın bu kaygısını Türkçe'ye taşıyamamanın yanında anlamı da çarpıttığını fark ederek, tüm bu kavramları "erkeklik" diye tercüme ettik. Yazı boyunca erkeklik kelimesinin her kullanımında aklımızdaki, aynen "cinsiyet-gender"da olduğu gibi, biyolojik, özsel bir farklılık değil, toplumsal biçimlenişin olası asimetrileri, eşitsizlikleri idi.

4 Örneğin, Mosse (1998), Kimmel (1996), Foxhall ve Salmon (der.) (1998), Bourke (1996), Trexler (1995), vd.

5 Örneğin, Gutmann (1996), Herdt (der.) (1982), Herdt (1994[1981]), Herzfeld (1985), Lancaster (1992), Cornwall ve Lindisfarne (der.) (1994a), vd.

6 Bu noktada bu çabaları, kökleri çok daha eskilere uzanan, feminizme ve onun getirdiği eşitlik taleplerine karşı erkeklerin üstünlüğünü ve tahakkümünü sürdürme yanlısı da gözükebilen tutucu (regressive) Erkek Hakları gruplarından ayırmakta yarar var (Traister, 2000).

hangi bir şey, 2) erkeklerin "erkek olmak için" yaptıkları herhangi bir şey, 3) bazı erkeklerin doğuştan veya sonradan yakıştırılarak bazı diğer erkeklerden "daha erkek" oluşu, 4) kadın-erkek ilişkilerini gözeterek kadınların yapmadığı/olmadığı herhangi bir şey. Biz burada, biyolojik erkeklik ile cinsiyet anlamında erkekliği birbirine karıştırarak erkekliğin toplumsal bir inşa olduğu kabulünü gölgeleyen ve özcülüğe yol açan ilk açıklama ile Freud'dan başlayarak psikanalizin her insanda erkek ve kadın yönlerin aynı anda olduğunu vurgulayan geleneği hiçe sayan ve daha önemlisi erkeksi kadınlar ile kadınsı (efemine) erkekleri görünmez kılan son yaklaşımları kabul etmekten uzağız.[7] Bunun yerine ifadesini ikinci ve üçüncü önerilerde bulan ve erkek davranış, hareket ve tutumlarını doğallaştırıp evrenselleştirmeyen, belli bir cinsiyet düzeninde bazı erkeklerin ne yaptığını ve nasıl tanımlandığını, kendilerini nasıl erkek özneler olarak kurduklarını ve bunun nasıl değiştiğini anlamamıza olanak tanıyan, erkekliği kalıtsal değil icrai gören yaklaşımı kendi fikirlerimize daha yakın buluyoruz.

Bugün adını andığımız bu erkeklik çalışmalarının (Masculinity Studies) kurucuları arasında akla gelen ilk isimlerden olan Robert W. Connell (1994; 1995: 8-21), erkeklik ile ilgili pandoranın kutusunu herkesten önce Freud'un açtığı ve doğal bir nesneymişçesine algılanan erkekliğin oluşumunun sorgulanmasının mümkün ve gerekli olduğunu ilk onun gösterdiği konusunda oldukça ısrarcı. Buna göre Freud, yetişkin cinselliği ve cinsiyetinin doğa tarafından ayarlanmadığı, aksine uzun ve çelişkili bir süreçte inşa edildiğini anlamıştı. Freud ve ilk dönem takipçilerine göre yetişkin erkekliği son derece kırılgan bir olguydu ve bunun temelinde arzu ile kültürün trajik karşılaşması yani travmatik Oedipus kompleksi yatıyordu. Connell, bugün bildiğimiz haliyle bu konuyu trajik bulmayan, normalleştirici psikanaliz pratiğinin 1940'lardan başlayarak Freud'un geliştirdiği erkekliği eleştirme potansiyelini kaybettiğini belirtiyor.

Erkekliğin sosyal bilimini üretmede önemli çıkış noktalarından biri olan, erkekleri anla(t)maya yönelik popüler psikoloji kitaplarının üstü örtülü kaynağını oluşturan ve gitgide daha fazla muhafazakârlaşarak biyolojiye ve değiştirilemez kodların normlaşmasına (ve tabii diğer bazılarının da "sapkınlaşmasına") kayan psikanalizin aksine günümüz sosyal bilimi erkekliğin aslında ne kadar toplumsal, kültürel, sembolik, güçle ve iktidarla doğrudan bağıntılı ve değişken olduğunu belgeleyerek erkekliklerin çeşitliliğinin ve mutlaklıktan uzaklığının anlaşılmasına katkıda bulunmakta. Herhangi bir cinsiyet sistemi içinde kadınlığın ve erkekliğin kurulumunun bir diğerinden farklı olacağını düşünmek, özellikle bu farklılıkları betimlemeye adanmış antropolojik çalışmalar okunduğunda, zor değil. Ancak erkeklik çalışmalarında esas tetikleyici devrim etkisi, aynı cinsiyet sisteminde birden fazla erkekliğin üretildiği, bunların bir-

7 Erkekliğin kadın bedenindeki sorunsallaştırmaları için, Halberstam (1998); Türkiye'de lezbiyenlerin erkeksilik meseleleri için, Özbay ve Soydan (2003); eşcinsellerde erkeklik ve efeminelik için, Forrest (1996); Türkiye'deki efemine gey erkekler için, Hocaoğlu (2002).

birleriyle ve farklı güç odakları ve kurumlar ile farklı ilişkiler içine girdiği, değişik kültürel ürünlerde değişik biçimlerde temsil edildiği ve temel bazı ayırt edici sosyal kıstaslara –ırk, sınıf, din, etnik köken, cinsellik, fiziksel özellikler vd.- dikkat göstermeden yorumlanmalarının mümkün olmadığı anlaşıldığında ortaya çıktı. Erkekliğin kadınlardan bağımsız olmayan ama açık biçimdeki ayrı ve kadınsılık literatüründe henüz buradaki kadar gelişme gösteremeyen bu ilişkilerine Connell "çoklu erkeklikler" (*multiple masculinities*) adını koydu.[8]

Ancak, üst sınıflardan "yakışıklı" heteroseksüel bir gençle, işçi sınıfından bedensel özürlü bir emeklinin erkekliklerinin aynı olmayacağını görmek ve buradan hareketle erkekliklerin çoğulluğunu vurgulamak yeterli değil. Ayrıca, bu sevimsiz ve ziyadesiyle kategorik örneği çoğaltmak da mümkün. Aynı toplumda ve bazen aynı mekânda boy gösterebilen ve iletişim yoluyla birbirlerinden karşılıklı olarak etkilenen farklı erkeklikler arasındaki ilişkileri de görmemiz şart. Connell buna, erkekliğin cinsiyet politikası diyor ve dışlama-içerme, korkutma, sömürü gibi biçimlerde inşa edilen işbirliği, hâkimiyet ve tâbilik ilişkilerini bu tabloya dahil ediyor. Buna göre, her farklı "cinsiyet ilişkileri sistemi"nde hegemonik konumda olan bir erkeklik mevcut. Ama bu, asla her yerde ve her zamanda aynı olan, sabitlenmiş bir karakter tipolojisi değil, sürekli tartışmaya ve müzakereye, dolayısıyla da değişime açık bir pratikler bütünü. Hegemonik erkeklik, "kültürel olarak yüceltilen bir erkek olma biçimi". Bize göre, erkekliğin bir toplumsal inşa olduğunu ve bunun bir sosyal biliminin yapılabileceğini söylemek, öncelikle çoklu erkekliklerin varlığını kabul edip bunu gösterebilmeyi –ki bu nisbeten kolay- sonra da hangi sistemde hangi erkekliğin hangi koşullarda hegemonikleştiğinin tutarlı ve anlamlı bir açıklamasını yapabilmeyi gerektiriyor. Zaten ilgi odağımızı bu süreçler, hareketler, ilişkiler, değişken ve hem pratiğe hem de bedene bağlı kimlikler oluşturduğu için, belki evrenselliğinden de bahsedilebilecek "biyolojik erkeklik"[9]

8 Connell (1995). Aslında aynı anda kültürler arasında veya içinde birden fazla erkeklik ifadesinin bulunabileceği fikri izleyebildiğimiz kadarıyla Tolson'a gidiyor. Connell kitabında Tolson'a (1977) dört kez atıfta bulunmasına rağmen onun attığı ve kendi teorisinde çok önemli bir öncülü oluşturan bu adımı görmezden geliyor. Galiba sosyoloji, antropoloji ve tarihten beslenen bu akımın tek istisnası atıfta bulunan herkesin (örneğin Connell, 1995; Gutmann, 1997; Cornwall ve Lindisfarne 1994b) tepki gösterdiği, seks rolü teorisini pozitivist bir yaklaşım ve işlevselliğe hizmet etme amacıyla kullanarak halihazırda yazılmış etnografilere tekrar bakan ve erkekliğin toplumlar-tarihler arası bir derin yapısını (deep structure), her toplumda erkekliğe dair benzer oluşumları yakalamaya çalışan Gilmore (1990). Connell, Gilmore'un kitabının kültürler arası genellemeler yapma yoluyla erkekliğin bir pozitivist bilimini üretme çabasının beyhudeliğini sergilediğini belirtip, "erkeklik"in pozitivizmin öngördüğü tüm kültürlerde aynı olan, değişmez bilgi objesi olarak değerlendirilmesinin mümkün olup olmayacağını soruyor ve diğer etnografilere bakıp olumsuz cevap veriyor. Zaten pozitivizme yaptığı bu olumsuzlama onun kendi teorisinin çatısı olan çoklu erkekliklere giden yolu açıyor: Erkeklik her toplumda aynı değilse (ki değil) homojen olduğu kabul edilemez bir "erkeklerin tümü"nde de aynı olamaz.

9 Buradaki kastımız asla erkeklik mevhumunun evrensel olduğunu söylemeye çalışmak değil. Pek çok antropolojik ve tarihsel çalışma bedenlerin nasıl, niye ve ne zaman hangi cinsiyet ikiliği içinde tanımlandığını, bizatihi bu cinsiyet ikiliklerinin zaten her yerde aynı biçimde (kadın-

ile tam aksi konumda olan "cinsiyet olarak erkekliği" ayırmayı bu kadar vurgulama uğraşındayız.

Connell'ın bir diğer tanımı şöyle: "Hegemonik erkeklik, ataerkinin meşruiyeti sorununa o anda kabul edilen bir cevabı oluşturan, kadınların ezilmesinde erkeklerin egemen pozisyonunu garantiye alan belirli bir cinsiyet pratikleri ayarlaması(dır)" (1995: 77). Yani belli bir amaçla kültürel olarak desteklenen, yüceltilen, örnek gösterilen, mazur görülen davranışlar ve eylemlerin belli bir anda belli bir düzenlemede yanyana durmaları. Bu, en güçlü erkek hegemoniktir demek değil. Örneğin, politikacılar veya film aktörleri temsiliyet kabiliyetleri sayesinde hegemonikleştirici dinamiklerde görece ön planda rol alabiliyorlar. Tabii kültürel idealler ile kurumsal iktidarların kesişmesi, veya sınırlarının müphemleşmesi daha sıklıkla karşılaşılan bir durum. Şartlar değiştiğinde erkekliğin bir krizde olduğu söylemi ile beraber yeni bir erkeklik, yine yüceltilen imgeler ve tarafgir kurumsal müdahalelerle hegemonikleşiyor. Aslında kendisi bireysel olarak hegemonik erkekliği icra etme olanağına sahip olmasa da, bu idealleri destekleyen ve bu yolla kendine güç kazandıran erkeklerin -ve hatta bazı kadınların- iştirakleri, bazılarının -mesela siyahların- değiştirilemez bedensel özellikleri ile hegemonik erkekliğin kıyısında "öteki" olarak tanımlanmaları ve hegemonik idealin aşağısında konumlanırken, örneğin kadınlara karşı yine de görece güçlü pozisyonda kalmaları ve büyük ölçüde bunu kabullenmeleri, ve diğer bazılarının -mesela geylerin- erkekliklerinin baskı altına alınıp reddedilmesi veya eksik (erkek) olarak tanımlanması, ve yine bunların da direniş göstermek yerine hâkim değerleri içselleştirmeleri, o toplumun öznelliği içerisinde belli hegemonik erkeklik dinamiklerinin nasıl hareket ve tepkilerle işlediği hakkında bir fikir verebilir. Bu analiz, bizi bu yazının konusuna girmeyen iki ileri noktaya götürebilir: Bazı lezbiyen feministlerin, hegemonik erkeklik biçimlerini içselleştirdikleri ve daha önemlisi bizatihi erkek oldukları gerekçesiyle erkek eşcinselleri kurguladıkları mücadelede yanlarında görmeyip kadın cinsiyetiyle ittifaklar geliştirmeye çalışmaları, ve özellikle eşcinsel grupların (ama böyle tanımlanması zorunluluğu olmayan grupların ve diğerlerinin de) heteroseksüel matrisi bozan bazı icralarda bulunarak hegemonik erkeklik yapısının dışında kalma-tahrip etme çabaları.[10]

Jeff Hearn (1997), bizleri erkeklik/erkeklikler olarak kavramsallaştırdığımız ifade ve eylemlerin teorik çerçeveler içine girmeleri esnasında cismani boyutlarını kaybetme ve anlatılanların farklı erkeklere ve kadınlara, onların bedenleri-

---

erkek) işlemediğini gösterdi. Yalnızca bir örnek için, Don Kulick'in (1998) Brezilya'da, aynı anda hem silikon göğsü hem de penisi olan ve hem aktif hem de pasif rollerde cinsel ilişkiye giren, alışılageldik erkekliği reddettikleri gibi kadın olmayı da asla düşünmeyen, Kulick'in de İngilizce hangi cinsiyetle hitap edeceğine bir türlü karar veremeyip bir orta yol (s/he) bulduğu travestileri düşünmek bile, olumlu anlamıyla yeteri kadar "rahatsız edici" olacaktır.

10 Butler (1989) ve Jagose (1996). Aslında bu resme, kökenleri çok daha eskilere giden ancak güncel tartışmalarda yerini Herdt'ün (1994) antropolojik kuramsallaştırmalarında bulan "üçüncü cins-üçüncü cinsiyet" iddiasının ve bunun hem hegemonik erkekliğe hem de kadınlık-erkeklik ikiliğine meydan okuyan tavrını da katmak gerekir.

ne, karşılaşmalarına, ilişkilerine, yaşadıkları dünyayla kurdukları etkileşimlere ait değilmişçesine soyutlanması tehlikesine karşı uyarıyor. Bu sebeple, erkekliklerden bahsederken hangilerini kastettiğimize, bunun kimlerin bedenlerinde ve davranışlarında zuhur ettiğine, hangi icralar üzerinden, hangi bağlamlarla anlam kazandığına özel bir dikkat göstermemiz gerekebilir. Erkeklik ve mekâna dair yeni sorular üretmeye adanmış bu yazının çıkış noktasının Türkiye'nin büyük kentlerinde (özellikle de İstanbul ve Ankara'da) yaşayan üst-orta sınıf evli erkeklere yoğunlaşmasının sebebi de bu.

Adamlar nerede yaşar: Erkeklik anlatılarının görünmezliği

Belli başlı erkeklik derlemelerine[11] atılacak yüzeysel bir bakış bile, akla gelebilecek her konu ile ilintili erkeklik yazılarının bolluğuna ve bunların gerek teorik gerek ampirik zenginliklerine karşın, erkeklerin evlerinde neler yaptıkları/yapmadıkları üzerine kimsenin söyleyecek bir söz bulamadığı gerçeğini keşfetmenin beraberinde getirdiği şaşkınlık ile son bulur. Biz, tüm bu görünmeyen ve dile dökülmeyenlerin de aslında çok şeyler anlatabileceğine ve bu sessizliklere istinaden başka anlatıların kurgulanıp, başka soruların da sorulabileceğine inanıyoruz. Burada yapmaya çalıştığımız da bu.

Ulrich Beck'e göre, feodal cinsiyet rolleri modernitenin beraberinde getirdiği tüm anlam ve yaptırımlarla, henüz yıkıp başka bir biçime sokmayı beceremediği son yaşam pratikleri. Yani, eve ekmek getirenin ve evde temizlik yapanın kim olduğunun eskisi kadar mutlak ve açık olmaması, gittikçe de daha az belirgin ve tahmin edilir bir noktaya varmasına şaşmamak lazım. Zira sıra, cinsiyet ilişkileri ve evde! Zaten McMahon da hem ampirik verilerin gitgide kadınların daha az ev işi yaparken erkeklerin eskiden "neredeyse hiç" karışmadıkları bu tip görevleri daha çok üstlendiklerini belgelediklerini, hem de temsil seviyesinde kendisinin "iyimser retorik" dediği, eviyle daha çok ilgilenen, kendisine daha iyi bakan, hem duygusal hem fiziksel anlamda ailesine yakın koca-baba imgesinin her geçen gün daha çok kuvvetlendiğini, ikna edicilik ve davetkârlığını artırdığını belirtmekte.[12]

McMahon erkeklerin değişmesine yönelik bu güçlü çağrının ilk anda zannedileceği gibi çok yeni, örneğin son on – on beş yılın bir ürünü olmadığını, aksine geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren bu yöndeki akımların belirli aralıklarla yeniden canlandığını not ediyor. Türkiye'de ise, devletin erken Cumhuriyet politikalarının evliliği, aileyi ve kadın-erkek ilişkilerini (hatta çok daha örtülü olarak hemcinsler arası ilişkileri de) süregideni rafa kaldırıp yeni bir düzenlemeye tâbi tutma amacıyla müdahalesine açık bir alan olarak gördüğü ve sıklıkla karar

11 Örneğin, Cornwall ve Lindisfarne (der.) (1994), Kimmel ve Messner (der.) (1998[1989]), Brod ve Kaufman (der.) (1994), Berger vd. (der.) (1995), Ghaill (der.) (1997), Sinclair-Webb (der.) (2000), vd.

12 Beck'ten alıntılayan, McMahon (1999: 65-6).

verici-dayatan bir aktör olarak davranmaktan imtina etmediğini zaten biliyoruz: Resmî nikâh, köleler-evlatlıklar, nüfus kağıdı, soyadı, kız enstitüleri, kılık kıyafet kuralları, vd. Bizim için asıl şaşırtıcı (belki de hiç şaşırtıcı olmayan) taraf ise Yael Navaro-Yaşin'in (2000) tüm detaylarıyla aktardığı ev ve eviçi hayatın düzenlenmesine dair devlet güdümlü öğretilerde erkeklere biçilen "görünmez adam" statüsü. Bir evin nasıl düzenlenmesi gerektiğinden, zaten evin kadının yapması beklenen işlerin uygun saatlerinin belirlenmesine dek asri bir çekirdek aileye nasıl ulaşılacağı sorusunun cevaplarının yegâne adresi olarak kadın belirirken, erkeklerin sanki bu yaratılan ailelerde yaşanan ilişkileri doğrudan etkileme potansiyelleri yokmuş, zevkleri, alışkanlıkları, tepkileri, isteksizlikleri söz konusu olamazmışçasına, evde konaklayan bir yabancıya indirgenmiş halleri aslında bu yazıda vurgulamaya çalıştığımız söylemsel boşluğun bir özeti gibi. Buradan hareketle, Cumhuriyet rejiminin kadınların davranışları, vazifeleri, sorumlulukları ve bedenleri ile ilgili sayısız politika üretirken, erkekleri görmemezlikten geldiğini, doğal ve değişmez saydığını, en azından ev içinde "ilişkiler ötesi" bir demirbaş noktasına konumlandırdığını söylemek herhalde abartı sayılmaz.

Aslında ev ve erkeğin bu mekândaki görünmezliği, Cumhuriyet idealleri ile sınırlı bir kavramsal sıkışıklık değil. Örneğin Linda McDowell (1999), bu konulara değinen bir yazısında uzun uzun kapitalizm ile birlikte kadının eve hapsedilişinin ve ev işinin nasıl cinsiyete tâbi, doğal, değişmez ve önemsiz kılındığının bir dökümünü verir. Kimsenin itirazı olmayacağı bu haklı tarihsel-politik öykünün burada kesilmesi ve çok bilinen bir "kötü erkekler zavallı kadınları eziyorlar" anlatısının yeniden üretilmesi ise, en azından bizim için kabul edilmekten çok uzak bir yerde. Burada, aklımıza kaçınılmaz olarak, erkeklerin (ve elbette kadınların) nasıl homojen, tek parça bir özneymişçesine tartışıldığı, bu adil olmayan ev yapısından tüm erkeklerin illa ki çok mutlu olduklarının nasıl varsayıldığı, bunu yeniden üreten ve güçlendiren kültürel-kurumsal tutumlar ve pratiklerin nasıl gözden kaçtığı,[13] bu tek taraflı yapıyı değiştirmek isteyen erkeğe hem aile içinde hem de dahil olduğu erkekler dünyasında ne deneceği (kılıbık, efemine, karıköylü ya da hanımköylü gibi?) gibi sorular geliyor.

David Bell ve Gill Valentine (1997), ailenin kurucu davranışlarından birini, beraberce yenilen akşam yemeğinde bulurlar. Buna göre, akşam yemeğini hazırlamak ev kadınının (çalışıyor ya da çalışmıyor olmasının büyük farklılıklar yaratmadığını zaten yaşayarak gördük) ve belki de evin genç kızının sorumluluğunda. Yemek, mutfakta hazırlanıp salona, halihazırda düzenlenmiş masaya servis ediliyor. Masaya kimlerin oturup oturamayacağı, yemeğe kimin başlayacağı, ilk kimin kalkacağı, eğer konuşulacaksa hangi konulardan ne şekilde

13 Türkiye, 2002 sonu itibariyle dünyada çocuğu olan babalara resmî doğum izni vermeyen sayılı ülkeden biriydi. Şu anki bilgimize göre, galiba hâlâ da öyle. Çocuğunun ilk günlerini bizzat yaşamayan, ilk duygusal bağlarını kuramayıp karısının dolayımı ile yetinmeye zorlanan babanın, hayatının geri kalanı boyunca duygusal ilişki taleplerinin muhatabı olmasını da, kadınlar-evişi denklemi kadar adaletsiz bulmaktayız.

bahsedileceği, konuk kabul edilecekse bunun biçimi ve ayarlaması hep evin erkeğini gözeterek icra edilen sessiz bir protokol gibi. Çalıştığı dış dünyadan evine gelen adam, "doğru düzgün" bir yemeği, kendi arzularına göre şekillenmiş bir sofra adabı içinde yemeyi elbette haketmektedir! Bu, değişmeye nisbeten dirençli denebilecek ritüel, ev ahalisinin ona sunduğu bir şükran gibi de okunabilir. Birarada olmanın belki de bu yegâne şansında varsa küçük çocuklar sosyalleşecek, görece yetişkin olanlar dünya meseleleri hakkında babalarının fikirlerini dinleyebileceklerdir. Babanıza dair ne hatırlarsınız? Anıların büyük çoğunluğu, baba gözetiminde yenen akşam yemeklerinden kaynaklanır. Daha ilginci, babanın yokluğunun, ev ahalisi tarafından "doğru düzgün" bir yemek hazırlamamak, sofra kurmamak, yemek saatini esnetmek için bir fırsat, bir tatil gibi algılanmasındadır denebilir. Baba-koca evdeki en temel ve gözle görünür işlevi olan bakmak ve kontrol etmeyi, aileyi üreten bu beraber yemek yemek işleminde bulur. Yemeğin hazırlanmasına ve temizlenmesine katkısı ise, evdeki genel konumuyla çelişkiye yol açmayacak biçimde sıfıra yakındır. Bakıp, denetleyip, oturup, "hiçbir şey yapmayarak" ev içindeki rolünü oynar.

Bir üst-orta sınıf, heteroseksüel, evli ve baba erkek, evde ne yapar? Hangi yaptığı/yapmadığı ile erkekliğini güçlendirirken, hangileri ile bunu tehlikeye soktuğunu düşünür? Bu yazının, şu anki halinden çok farklı ilk versiyonlarını yönlendiren temel soru buydu. "Gerçekten" ne yaptıklarını yanıtlamaya uğraşmak en azından bağımsız bir "araştırma" gerektiren ayrı bir çaba. Bizi burada daha çok ilgilendiren ise bu adamların evle ilişkili olarak hangi temsil biçimleri içerisinde üretildikleri. Erkekler ve eve dair en çok karşılaşılan söylem şüphesiz adamın, "hiçbir şey yapmayarak" evdeki görevlerini bir bir yerine getirmesi, yani koltuğunda gazete okuması, maç seyretmesi, tuvaleti işgal etmesi gibi laflar. Bizce buradaki en önemli nokta, erkeklerin ev hayatlarına dair konuşma alışkanlıkları olmadığını düşünmemiz. Bizler, erkeğin evde neler yaptığını, kiminle hangi zamanı nerede geçirdiğini, evde nerelere girip nerelere girmediğini, çeşitli konularda (örneğin futbol, siyaset, belki cinsellik) var olan bir "erkek konuşması"ndan değil, daha ziyade "kadın konuşması"ndan öğreniyoruz.[14] Bu da ya yapılmayanlar üzerinden bir şikayet ya da mizahçıların işine yarayan bir hiciv tonunun dolayımı ile gerçekleşiyor. Elbette erkeklerin uzay dahil her konuda laf üretirken, en azından böyle olduğu düşünülüp, böyle resmedilirken; "yaşadıkları" mekâna dair sessizliklerinin, orayı görmemeleri, orada görülmeme arzuları, mekânı hissetmemeleri, benimsememeleri gibi yorumlanabilecek çok çeşitli anlamları olabilir.[15]

14 Örneğin, "erkek konuşması"nda heteroseksüelliğin ve erkekliğin söylemsel olarak nasıl kurulduğunun mükemmel bir analizi için Cameron (1998).

15 Türkiye için olmasa da, sosyolog Gerson'ın (1993) yaptığı detaylı çalışma Amerikan erkeklerinin kendi ev hayatları hakkında konuşmaya çalıştıklarında pek de alışılmadık sözler söylemediklerini ortaya koyuyor. Yine Amerikan toplumuna dair artık klasikleşmiş çalışmasında Hochschild (1989) de benzer çıkarımlarda bulunur.

Eğer Judith Butler'ın, cinsiyetin sabit bir kimlik veya davranışların takip ettiği sürekli bir faillik hali yerine, zamanda ve dış mekânda belirli eylemlerin stilize tekrarlarıyla sürekli yeniden tesis edilen hareketli ve ilişkisel bir kimlik olarak okunması gerektiği önerisini dikkate alırsak karşımızda erkeklerin evde neyi belli bir tekrar disiplini içinde icra ettikleri sorusunu buluruz. Dolaşımda olan erkek imgelerinden tanımlanmaya müsait bir tekrarlı icra bulamıyorsak, acaba bunu mümkün olduğu kadar az icraya dayalı bir yönetme-gözetleme eylemi gibi adlandırabilinecek bir nevi "pasif erkeklik" sayabilir miyiz?[16] Bill Osgerby'ın (2001) analizini izlersek, İngiltere'de 90'ların başında ortaya çıkan Erkeklik Çalışmaları'nın ilk tespitinin, o güne değin kadınlara hitap ettiği farzedilen tüketim ahlâkının alışverişi pekâla erkekçe bir eylem ve değer olarak kurgulayabildiğini göstermesi olduğunu görürüz. Türkiye'de de erkekler bir "kriz"de oldukları için mi tüketime dayalı yeni bir öznellik arayışındalar (metroseksüellik lafları, veya hafta sonlarını yapı marketlerden aldıkları uğraşlarla evlerinde geçirenler) yoksa tam tersi mi gibi kısır sorular yerine, tüketim çılgınlığının hem ekonomik hem de ahlâkî meşruiyet kazandığı 1980'leri, dev megamarketler, ve tabii yapı marketler, uydu kentler ve "yeni" erkek öznelere dönük çağrıların ortaya çıktığı zaman olarak alıp bu soruları, bu yazının ölçeğini çok aşan bir son yirmi beş yılın orta sınıfının sosyal tarihine kaydırmak gerekebilir.[17]

Belirli bir erkekliği, ev mekânı içinde ve bununla kaçınılmaz biçimde ilişkili olarak düşünme çabası, bu mekânın sembolik erkekliğini/kadınlığını çağrıştıran ve bunu pekiştiren nitelikleri de tartışmaya açmak demek olabilir. Biz, mekânı zamandan ve orada yürütülen çok çeşitli ilişkilerden bağımsız, içi doldurulan bir boşluk gibi değil; üzerine yüklenen simgeler ve bunların taşıdığı tarihsel anlamlar dolayımıyla, cinsiyet ilişkilerinin nasıl vücuda geldiğini etkileyen (ve bunlardan etkilenen) yeni simgelerin de beraberinde üretildiği bir alan gibi görmeye çalışıyoruz. Bu anlamda, Sencer Ayata'nın (2003) Ankara'da, yeni orta sınıfların uydu kentlerdeki yaşamlarını anlatırken aktardığı görüşmelerden birinde, burada yaşayan orta sınıf, evli bir erkeğin sözleri bu düşüncelerimizi berraklaştırabilir: "Su, borular, ampuller, yakıt, benzin, garaj, bodrum, yeni evin fiziksel idaresi ile ilgili işler *doğal olarak erkek işi*. Evin ayakta tutulması bana gizli gizli derin bir gurur veriyor. Müstakil bir ev, apartman dairesinin tersine *erkektir*. Karım evin üstyapısını güzelleştirirken ben de altyapısını sağ-

16 Wigley (1992), cinsiyetin ev mekânıyla ilişkisini anlatırken "örümcek" metaforunu kullanır. Buna göre baba, evdeki ilişkiler ağının merkezinde ve olup biten her şeyden haberdar olmaya çalışırken, ironik bir biçimde, erkekliğini tehlikeye atmadan burada duramaz, keza ne yapıp ne yapmaması, ne söyleyip ne zaman susması gerekliliğinin sınırları kalın çizgilerle bellidir ve "erkek işi"nin dışında sabitlenmiştir. Türkiye'deki hegemonik erkekliğin bir tezahürü gibi görebileceğimiz pasif erkekliğin gereğini yapmayan, yani "hiçbir şey yapmadan" evi yönetmenin sınırlarını aşan erkek, o anda kendisine erkekliğinin sınırlarının hatırlatılması, dolayısıyla bunun tartışmaya açılması tehlikesiyle yüzleşir.

17 Bu tarz bir analizin herhalde en parlak örnekleri için, Gürbilek (2001[1992]) ve Gürbilek (2001).

lam tutuyorum" (bizim vurgularımız). Bu erkeğin söyledikleri, erkekliğin kamusal alandan özele nasıl taşındığını ve bunun ev ile ilişkisini anlamak için de anlamlı olabilir. Bu alıntıya Marksist analizin kavramları ile atılacak bir bakış bizleri, "altyapı" ve "üstyapı" metaforlarını kullanarak, erkeğin evde de ekonomik faaliyetleri aracılığıyla toplumu şekillendirenin kendisi ve hemcinsleri olduğu yanılsamasını sürdürdüğünü; üstelik evi, doğanın kendisine verdiği bedensel kuvveti ve kabiliyeti de kullanabileceği, kadının da estetik olarak güzelleştirebileceği bir mekân olarak algıladığı sonucuna ulaştırabilir. Türkiye'de büyük kentlerdeki hegemonik erkekliğin evde kadınlarla beraber iş yapmayı içermediğini, dolayısıyla evde dolanan erkeğin daima kadınsılaşma tehdidi ile yüzyüze kaldığını aklımızdan çıkarmayarak, üst-orta sınıf erkeğin kendine biçtiği bu "erkek" görevler üzerinden ev ile ilişkilerini meşrulaştırmaya çalıştığını da düşünebiliriz.

Tiyatrocu Gülriz Sururi (2003: 107), anılarının ikinci cildinde uzun yıllar hayatını paylaştığı eşi Engin Cezzar'dan sancılı ayrılış sürecini dillendirir. Bir noktada, boşanmanın hemen ardından Cezzar'ın ortak evlerinde başka bir kadınla görüldüğü haberi Sururi'yi çok üzer. Yazdıkları, evin erkek ve kadın için ne demek olduğunun ne kadar farklı olabileceğini ifşa edebilir: "Engin'e çok kırıldım. O bizim ilk evimizdi. Alnımızın teriyle yapmıştık, yaparken neredeyse taş taşımıştık... Benim evim, Engin çok iyi bilir ki, benim evim çok özeldir. Artık o evde yaşamak istemiyorum. Satacağım hemen..." Burada karşımızdaki, Ayata'nın katılımcısının aksine, beraber "yaptıkları" evlerine dair duygusal hak iddia eden bir kadın. Sururi'nin Türkiye'deki hegemonik kadınlık çerçevesi içine tam olarak oturmadığı tartışma götürmez, ancak eve yönelik aidiyet anlatılarının iki cinsiyet arasında farklılıklar göstermesi de üzerinde durulmaya değer bir nokta teşkil edebilir.

Steven M. Gelber (1997), kadınsı ev mekânı ile erkek kimliğinin buluşmasında kilit rolü banliyöleşmeye yükler. Bahçe içindeki müreffeh konutunda, nisbeten daha az çalışması nedeniyle daha fazla boş zamana sahip, şehrin dışında olduğu için eskisi kadar kolay "erkek erkeğe akşamlar" düzenleyemeyen baba evde ne yapacağını bilemez! Ev, kadın mekânı olarak kabul edildiği oranda, erkek için gitgide uzayan saatler boyunca mümkün olduğunca az kıpırdayıp, ev içinde dolaşmamaya özen göstererek hapis hayatı yaşamak pahasına erkekliğini korumaya çalışmak anlamına gelir. Önce bahçeye kaçar. Zaten çiçek gibi kadınsı kodlarla yüklü bahçeyi tüketince de çareyi evde bir "erkek mekânı" yaratmakta bulunur. Bu yolla, garaj-tamirhane erkeğin sadece kendisinin meşgul olacağı "hobileri" için ayrılmış bir yaşama mekânı olarak Amerikan banliyö evinin ayrılmaz bir parçası haline dönüşür. Tüketim ekonomisi, satınalım gücü görece yüksek yeni erkek müşterilerini, bu hobilerini satın alabilecekleri yapı-marketlerle donatır. Üstelik bu "erkekçe tüketim" Osgerby'nin anlattığı playboylar gibi egoist ve saldırgan değil, evcimen (*domestic*) bir davranış

olduğundan üzerine titrenen aile kurumunu ürkütmediği gibi aksine, ev ile erkek arasında nihayet bir fiziksel bağ kurulmasına yardımcı olacaktır.

Bu belirli tarihsel gelişmenin anlamı, evdeki erkekliğin (*domestic masculinity*) kırılgan ve müstereddit yapısını mekânı devreye sokarak aşma formülünün zamanla geniş kabul görerek, üst-orta sınıf için hegemonikleşmesinde gizli. Elbette, erkeğin de evde bir "yeri" var, kadınlaşmaktan korkmadan evde zaman harcayabilir ve bu yolla ev işlerine katılmadığı iddialarını da yanıtlamış olur![18] Türkiye'de gördüğümüz manzara da bundan çok farklı değil. Elbette ki bağlam çok farklı, koşullar aynı değil, kast ettiğimiz üst-orta sınıf bahçeli konutlar Amerika'daki gibi seri inşa edilmiyor ve sayıca halen çok azlar. Ancak, hegemonikleşme sürecini tekrar düşündüğümüzde, üst-orta sınıf için zengin olma idealini taçlandıran bir bahçeli ev arzusunun mutlaklığının beraberinde bu tarz bir ev erkekliğini tetiklemesi şaşırtıcı olmayacaktır.[19] Burada esas önemli nokta ise, sayıca az evin bu deneyimi bilfiil yaşamasına karşılık, örnek teşkil etme işlevi ile kültürel ideallerdeki erkekliğin evde nasıl hareket edeceğini değiştirme potansiyeli olabilir diye düşünüyoruz.

Çıkış yerine

Bir yapının daha iyi anlaşılması için merkezine değil kenarlarına ve sınırlarına, bir ilişkiselliği veya bir pratikler bütününü daha iyi anlamak için kırıldığı, bozulduğu, değiştiği yerlere bakmak gerektiğini aklımızdan çıkarmayarak, bu son bölümde erkeklerin evde neler yaptığına dair daha anlamlı, tutarlı ve keskin sorular üretebilme amacıyla üç tane "istikrar bozucu" fikre yer vermeyi yeğledik. Barbara Ehrenreich (1995), pek çok öncülünü ve belirtisini izleyerek ataerkinin sonunun geldiğini ilan ettiği spekülatif makalesinde aile kavramı ile ev mekânının tek parçalılığını, birbirine geçmişliğini, özdeşleşmişliğini sorgulamamız gerektiğini bize hatırlatır. Bu alışılmadık mekân-ilişki kırılması için bakmayı önerdiği yer ise çocukları ile aynı evde yaşamayan ebeveynlerin kendi kimlikleri, evleri, çocuklarının evi ve çocukları ile kurdukları ilişkiler olabilir. Biz de bununla beraber boşanma eyleminin kendisini istikrar bozucu kabul edip, parçalanan mekânda kimin kaldığı, kimin gittiği, gidenin ne götürdüğü, kalanın bunun yerine neler aldığı, neler attığı gibi sorular üzerinden aslında varolan mekân, maddi nesneler, kimlikler ilişkisine dair anahtarlar yakalanabileceğini düşündük.

Evthymios Papataxiarchis (1991: 6), pek çok antropoloğun kadınların ve erkeklerin resmî evlilik ideallerine birbirlerinden farklı farklı biçimde aidiyetler

18 Hochschild'in etnografisini yaptığı evin erkeği, yemekten sonra hemen garaja inerek "çalıştığını" veya köpekle ilgilendiğini söyler, böylelikle karısının ev işlerini paylaşmadığı yolundaki şikayetlerinden kaçmış olur.

19 Öncü (1997).

geliştirdiklerini aktardığını belirtir. Buna göre, kadınlar hayatlarını doğum yaparak ve doğurduğu çocukları inandığı şekilde yetiştirerek, dolayısıyla da kendisini aile ile birebir özdeşleştirerek geçirirken, erkeklerin kurdukları aidiyet ilişkileri kadınlardan daha belirsiz ve çeşitli olabilmekte. Ancak, erkeğin evin reisi olarak yönetici konumda olmasına, kadınların da erkekler kadar itibar ettiğini gözlemek mümkün. Ayrıca, böyle bakıldığında erkek için daha önemli-öncelikliymiş gibi görünen kamusal hayatında da ev adamı-aile babası olmanın oynadığı bir (olumlu) rolden bahsedilebilir. Biz, bu yazıda başlı başına bir değişim konusu ve inceleme alanı olan babalığa yakından bakma fırsatı bulamadık. Ama babanın vücudunda kendi ifadesini bulan dışarının içeriye, içerinin de dışarıya taşınması görevine istinaden, örneğin McMahon (1999: 116-149), erkeklerin günümüzde yaşadıkları "kriz"in ancak yeni bir baba kategorisi yaratılarak, kadınların işgücüne katılımıyla kaybettikleri statü ve özgüveni yeniden kazanmış halde evin içine çekilmelerini sağlayarak, bunun da klasik erkeklik biçimlerine zarar verecek bir "müşfik-çocuk bakıcısı-baba" rolüyle değil, çocukları daha çok "eğiten" ve onlarla "oynayan" bir baba figürünün bulunmasıyla aşılacağını yazıyor.

Beraber yaşayan hemcinslerden oluşan eşcinsel çiftlerin, heteroseksüel akranlarına nazaran kadın-erkek ikiliğinin mevcut olmamasından hareketle daha eşitlikçi, adil ve karşılıklılık ilkesine dayalı ilişkiler geliştirdikleri sıklıkla söylenir.[20] Ancak Heapy ve arkadaşlarının (1996) Londra'da yaklaşık yüz heteroseksüel-olmayan çiftle yaptıkları araştırma, ev hayatında yaşanan adaletsizliğin ve eşlerin birbirlerinin ev hayatından duydukları tatminsizliğin mutlaka kadın-erkek ikiliğinden kaynaklanmayabileceğini gösteriyor. Eve ve ilişkiye yönelik adanmışlık, gelir seviyesi, ırk, toplumsal statü gibi pek çok sosyal ve bireysel kıstasın aynı evi paylaşan çiftler arasında en az cinsiyet kadar farklılık yaratabileceğini görmek, ev düzeninin kadın ve erkek arasında neredeyse doğallaşmış bir işbölümü ve şikayet kaynağı olmaktan uzak, tamamıyla duruma ve taraflara göre şekillenen, müzakere ve değişime açık bir pratikler silsilesi olduğunu bize bir kere daha hatırlatıyor.

KAYNAKÇA

Ayata, Sencer (2003) "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul: Metis.

Bell, David ve Gill Valentine (1997) *Consuming Geographies: We are Where We Eat*, Londra: Routledge.

Berger, Maurice, Brian Wallis ve Simon Watson (der.) (1995) *Constructing Masculinity*, New York: Routledge.

Bourke, Joanna (1996) *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War*, Chicago: The University of Chicago Press.

Brod, Harry ve Michael Kaufman (der) (1994) *Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks: Sage.

20 Bir örnek için, Williams (2000: 9).

Butler, Judith (1999[1989]) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Cameron, Deborah (1998) "Performing Gender Identity: Young Men's Talk and the Construction of Heterosexual Masculinity", *Language and Gender: A Reader* içinde, der. J. Coates, Oxford: Blackwell.

Connell, R. W. (1994) "Psychoanalysis on Masculinity", *Theorizing Masculinities* içinde, der. Harry Brod ve Michael Kaufman, Thousand Oaks: Sage.

Connell, R. W. (1995) *Masculinities*, Berkeley: University of California Press.

Cornwall, Andrea ve Nancy Lindisfarne (der.) (1994a) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, Londra: Routledge.

Cornwall, Andrea ve Nancy Lindisfarne (1994b) "Dislocating Masculinity: Gender, Power, and Anthropology", *Dislocating Masculinity* içinde, s. 11-47.

Ehrenreich, Barbara (1995) "The End of Patriarchy", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger vd., New York: Routledge.

Forrest, David (1996) "We're Here, We're Queer, and We're not Going Shopping: Changing Gay Male Identities in Contemporary Britain", *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* içinde, der. A. Cornwall ve N. Lindisfarne, Londra: Routledge, 97-110.

Foxhall, Lin ve John Salmon (der.) (1998) *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Londra: Routledge.

Gelber, Steven M. (1997) "Do-It-Yourself: Constructing, Repairing, and Maintaining Domestic Masculinity", *American Quarterly*, 49.1, s. 66-112.

Gerson, Kathleen (1993) *No Man's Land: Men's Changing Commitments to Family and Work*, New York: Basic.

Ghaill, Mairtin Mac an (der.) (1997) *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*, Buckingham: Open University Press.

Gide, André (1996) *Batak* (Paludes), çev. Cengiz Ertem ve Nedim Kula, İstanbul: Can.

Gilmore, David (1990) *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven: Yale University Press.

Gutmann, Matthew (1996) *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, Berkeley: University of California Press.

Gutmann, Matthew (1997) "Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity", *Annual Review of Anthropology*, 1997; 26: 385-409.

Gürbilek, Nurdan (2001[1992]) *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (2001) *Kötü Çocuk Türk*, İstanbul: Metis.

Halberstam, Judith (1998) *Female Masculinity*, Durham: Duke University Press;

Heapy, Brian, Catherine Donovan ve Jeffrey Weeks (1996) "Sex, Money and the Kitchen Sink", *Gender: A Sociological Reader* içinde, der. Stevi Jackson ve Sue Scott, New York: Routledge.

Hearn, Jeff (1997) "Is Masculinity Dead? A Critique of the Concepts of Masculinity/Masculinities", *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* içinde, der. Mairtin Mac an Ghaill, Buckingham: Open University Press

Herdt, Gilbert (1994[1981]) *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Chicago: Chicago University Press.

Herdt, Gilbert (der.) (1982) *Rituals of Manhood: Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley: University of California Press.

Herdt, Gilbert (der.) (1994) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone.

Herzfeld, Michael (1985) *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Creaton Mountain Village*, New Jersey: Princeton University Press.

Hocaoğlu, Murat (2002) *Eşcinsel Erkekler: Yirmi Beş Tanıklık*, İstanbul: Metis.

Hochschild, Arlie (1989) *The Second Shift*, New York: Penguin.

Jagose, Annamarie (1996) *An Introduction to Queer Theory*, New York: New York University Press

Kimmel, Michael S. ve Michael A. Messner (der.) (1998[1989]) *Men's Lives*, fourth edition, Boston: Allyn and Bacon.

Kimmel, Michael (1996) *Manhood in America: A Cultural History*, New York: Basic Books.

Kulick, Don (1998) *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Trangendered Prostitutes*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lancaster, Roger N. (1992) *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley: University of California Press.

McDowell, Linda (1999) *Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

McMahon, Anthony (1999) *Taking Care of Men: Sexual Politics in the Public Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mosse, George L. (1998) *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford: Oxford University Press.

Navaro-Yaşin, Yael (2000) "'Evde Taylorizm': Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-1940)", *Toplum ve Bilim*, 84, s. 51-73.

Osgerby, Bill (2001) *Playboys in Paradise: Masculinity, Youth, and Leisure-Style in Modern America*, Oxford: Berg.

Öncü, Ayşe (1997) "The Myth of the 'Ideal Home': Travels Across Cultural Borders of İstanbul", *Space, Culture, and Power: Changing Identities in Globalizing Cities* içinde, der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, Londra: Zed.

Özbay, Cenk ve Serdar Soydan (2003) *Eşcinsel Kadınlar: Yirmi Dört Tanıklık*, İstanbul: Metis;

Papataxiarchis, Evthymios (1991) "Introduction", *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Grece* içinde, der. Peter Loizos ve Evthymios Papataxiarchis, New Jersey: Princeton University Press.

Seidler, Victor J. (1997) *Man Enough: Embodying Masculinities*, Londra: Sage.

Sinclair-Webb, Emma (der) (2000) *Imagines Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Londra: Saqi.

Sururi, Gülriz (2003) *Bir An Gelir*, İstanbul: Doğan.

Tolson, Andrew (1977) *The Limits of Masculinity*, Londra: Tavistock.

Traister, Bryce (2000) "Academic Viagra: the Rise of American Masculinity Studies", *American Quarterly*, 52.2: 274-304.

Trexler, Richard (1995) *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of Americas*, Ithaca: Cornell University Press.

Wigley, Mark (1992) "Untitled: The Houseing of Gender", *Sexuality and Space* içinde, der. Beatriz Colomina, New Jersey: Princeton Architectural Press.

Williams, Joan (2000) *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do*, Oxford: Oxford University Press.

Türk şiirinde erkek imgesi

*Yücel Kayıran**

Türk şiiri söz konusu olduğunda erkek öznenin neliği ile ilgili olarak yazmak, aynı zamanda girift hale gelmiş bulunan bir çok sorunla, bu sorunlar içinde yer alan ezber-yargılarla yazının geri planında hesaplaşmayı, en azından yeni bir tartışma olanağı için ikna edici bir zemin üzerinde durmayı gerektiren argümanlara ulaşma çabasını göze almayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu konuda yazmak, bu türden imge analizine dayalı diğer yazılar gibi problemsiz değildir. Örneğin, Türk şiirinde teknoloji veya işçi sınıfı imgesinin ne olduğu konulu bir yazıda, yazan özne, kendisini yazı konusunun dışında, üstünde tutarak, söz konusu soruna bir seyirci konumundan yaklaşarak imgeyi analiz edebilir; ve, bu da pek ahlâkî bir sorun yaratmaz. Ancak, erkek imgesi gibi bir konuyu yazarken, yazan kişinin erkek, şair, Marksist, adalet talepçisi, etikçi ve feminist kurama haktanır olmak gibi bir ontik zeminde[1] bulunuyor olmasından dolayı, daha işin başında bir sorunsalla yüz yüze olduğu anlamına gelir. Çünkü, sizin de içinde olduğunuz bir bağlam hakkında bilgi üretmeniz söz konusudur. Bu durumda, kendinizi söz konusu bağlamın dışına alarak değerlendirmede bulunabilirsiniz. Sanki, siz, eleştirdiğiniz veya değerlendirdiğiniz bağlamın veya durumun içinde değilmişsiniz gibi. Bu, öncelikle, üzerinde bulunduğumuz ontik düzlemin gerçekliği ile ahlâkî bakımdan tutarsızlığa düşmeniz anlamına gelir. Dahası, eğer, kendinizi ve bağlandığınız değerleri, söz konusu bağlamın dışına alarak değerlendirmede bulunuyorsanız, yaptığınız, konu nesnesi edindiğiniz imgenin anlamını açıklamak, o konu hakkında bilgi üretmek değil, "onu bazı

(*) Şair, Yazar.

1 Burada, ontik zemin yerine, yaygın alışkanlıkla kimlik terimi kullanılabilirdi. Kimlik kavramı ilineksel bir durumu, bu bağlamda da bir tercihi dile getirir; ontik kavramı ise, bir tercihi ve ileneksel bir durumu değil bir zorunluluk durumunu. Bir tercihi belirleyen neden çıkar olabilir; ama zorunluluğa götüren şey ise, mizaçtan gelen bir inanma ve bağlanma durumudur.

ilkelere, kurallara, normlara göre değerlendirmek, ona bunların açısından değer biçmek"[2] olur (Kuçuradi, 1998: 75). Bu ise, epistemolojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, zaten önemli olan gerçekliğin ne olduğu değil, belli görüşlerle kendi dışınızdaki fenomenlerin eleştirisidir. Oysa, burada, fenomenlerin eleştirisinden çok, Türk şiiri denilen gerçeklik alanındaki erkek imgesinin ne olduğu, anlamı irdelenmeye çalışılacaktır; ama kendimi de bu bağlamın dışına çekmeden. Dolayısıyla, söz konusu olacak olan, epistemolojik yaklaşım değil, ontolojik yaklaşımdır.

Türk şiirine bakıldığında, bir değil, birbirinden farklı birçok erkek imgesinin olduğu görülmektedir. Bu çeşitli erkek imgelerinin oluşumunda, kimi zaman şairlerin eğitim veya bilinçlilik durumları belirleyici olurken, kimi zaman yaşadıkları deneyim, kimi zaman dönemleri içinde yaygın olan paradigma veya ideolojilerin belirleyici ve etkin oldukları görülecektir. Bu arada, tarihsel olarak bakıldığında, Cumhuriyet paradigmasının yarattığı erkek imgesinin olduğu ve 'kuruluştan' günümüze gelen süreçte, bu imgenin nasıl bir dönüşüm geçirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Kuşkusuz, bu betimsel yargıların geri planında, erkeklik denilen fenomenin bir kurgu olduğu yargısı yer almaktadır. Erkek doğulmuyor, erkek olunuyor. Erkeklik bir kurguysa, kendini betimleyen özne olarak erkek şair de aslında bir kurguyu betimlemekte, bir kurgunun arzu ve hislerini dile getirmektedir. Dolayısıyla, bu kurgu, yaygın olarak, söz konusu şairin yetiştiği dönemin ideolojik argümanlarıyla oluşmuş bir kurgu oluyor. Çünkü, şairlerin de biyografik yaşanıları, yaşadıkları dönemin ideolojisi tarafından belirlenmiş dünya tasarımı içinde geçmektedir (Althusser, 1978). Çok az örnekte, paradigmasal bağlamdan söz edilebiliyor.[3] Ama, bu da, erkek öznenin, bir şairin şiirindeki bütün hallerini kuşatacak denli tümel değil. Bu durumda bile, erkek öznenin neliği, bulunduğu düzleme ve kiminle yüz yüze olduğuna göre değişmektedir. Örneğin, Nazım Hikmet'in şiirinde erkek öznenin konumu, *Lâdes* şiirinde başka, *Güneşi İçenlerin Türküsü* şiirinde başka, *Kadınlarımız* şiirinde başkadır. Dolayısıyla, erkek imgesinin neliği ancak erkek öznenin karşı karşıya olduğu durumlara göre tanımlanacaktır. Örneğin, aşık erkek özne ile gündelik hayat veya devrimci konumunda yer alan erkek öznenin imgesi aynı türden değildir. Dolayısıyla, ancak böyle bir bölümleme, erkek imgesinin hallerini gösterebilecektir. Ama, daha önce, Türk şiir poetikası üzerinde durmak gerekmektedir. Çün-

2 Değer biçmek, "değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendi değerini göstermek değil, geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler bakımından –bunların 'açı'sından, bunlara göre- onu nitelendirmektir. Bu nitelendirme, değerlendirilmesi söz konusu olan şeyin kendisi hesaba katılmadan yapılır; nitelendirilen, şeyin kendisi değil, kausal görünüşü veya bu kausal görünüşüne göre ona verilen adıdır" (Kuçuradi, 1998: 28).

3 Dönemin egemen veya yaygın ideolojisine, kişilerin gösterebileceği direnç daha güçlü ve daha fazla olanak taşırken, paradigmaya gösterilen direnç daha zayıf bir olanak taşımaktadır. Nihayetinde, sorun, söz konusu kişinin bilinçlilik veya eğitim deneyimi ile belirlenen bir durumdur.

kü, Türk şiirinden önce, Türk şiir poetikasının kendisi erkekçi bakış tarzıyla ıralanmaktadır.

Erkek tasarımı olarak Türk şiir poetikası

Türk şiiri, erkek imgesinin şiiridir. Bunun gibi, Türk şiir poetikası da erkek öznenin poetikasıdır. Daha vahim olanı ise bu poetikanın cinsiyet ayrımcılığını dile getiriyor olmasıdır. Bu ayrımcılık, kadının şairliğine kuşkuyla bakışta, kadın şairlerden söz ederken dile getirilen "kadın şair" vurgusunda, daha önemlisi 'kadının şair olamayacağını' dile getiren tutum ve argümanlarda ortaya çıkmaktadır. Yazılı olarak dile getirilmemiş olmakla birlikte, Türk şiir ortamının kamusal alanında[4] yaygın olan bir anlayıştır bu. Göreli olarak son yıllarda eski sıklıkta pek telaffuz edilmiyor olsa da, bu argümanın yaygınlığındaki geçerliliği yıpratıcı yazılı bir tartışma da, henüz yapılmış değildir[5] ve, argüman uyku halindedir.

Sözünü ettiğim bu ayrımcılık, rastgele söylenen, sadece "kadın şair" vurgusunda, yani söylemde ortaya çıkan ve orada kalan bir anlayış değil. Bu, bir bakış tarzı. Bu bakış tarzının, empirik temellendirmeye dayalı 'kuramsal', poetik bir arka planı söz konusu. Dolayısıyla, bu argümanın yaygınlığını sağlayan temel öğe, onun temellendirilmesinde gizli. Bu temellendirme, tarihteki fenomenlere bakmaya, oradaki göreli, yani 'netice'leri örnek göstermeye dayalı bir temellendirmedir: "Tarihe bakınız, şiir tarihine, orada ne kadar erkek şair vardır ve ne kadar kadın şair!" "Kadınlar şair olamamış, şiiri taşıyamamıştır." "Dolayısıyla, kadından şair olmaz! " Bu ifadelerle betimlenebilir bu temellendirme.

Buradaki soru şudur: Bu cümlelerle konuşan erkek özne, hangi düzlemde durmaktadır?

Tarihsel verilere dayandırılan bu empirik bakış tarzının, iki önemli sorunu vardır. Birincisi, bu bakış tarzı, tarihin hangi koşullar ve karşıtlıklar içinde, hangi mücadelelerle oluştuğuna ilişkin tarih bilgisinden ve bilincinden yoksundur. Yani, mevcut tarih bilgisiyle, bu temellendirmeye, karşı çıkabilir ve Sappho, Emily Dıckınson, Anna Ahmatova, Zoe Kareli, Gülten Akın, Furuğ Ferruhzad, Ingeborg Bachmann, Louise Glück gibi, dünya şiiri bağlamında itibarı inkâr edilemeyecek bir dizi kadın şairin adı anılabilir. Ama, ikna söz konusu olmayacaktır. Bu örneklerin birer 'nüans' olduğu bir imayla dile getirilecektir. Bu noktada, bu düşünüş biçiminin, nasıl bir düşünüş biçimi olduğu

4 Çünkü, genellikle 'sözlü', şifai olarak dile getirilmektedir bu argüman; ama, konusu şiir olan bir seminer, konferans veya bir sempozyumda değil, daha çok, erkek şairlerin içkili veya içkisiz bir ortamda muhabbet ederken, özellikle bir kadın şairin adı anıldığı veya söz konusu edildiği sırada, bir mimikle veya sözle "Bırak allahaşkına kadından şair mi olur ya!" şeklinde.

5 Burada, belki de tek örnek olarak, Gülseli İnal'dan söz edilebilir. İnal'ın, erkek poetikasına karşı süreklilik gösteren bir tavrı söz konusudur: *Sombahar* dergisinin Nemciye Alpay ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Kadın Şairler Altarı* özel sayısının önsözünde yazmıştı: "Edebiyat alanında, bu bağlamda şairin cinsiyetini sürekli vurgulayan, vandalca dile getiren bir kesimle karşı karşıyayız hep" (İnal, 1994).

üzerinde durulmalıdır. Çünkü, bu sorunun yanıtı, bu şekilde düşünen erkek şair imgesinin içeriği hakkında da bilgi verecektir.

Bu düşünüş biçiminin temel özelliği, bilimsel yöntem bilincine karşı tutucu, hatta gerici bir tutumu temsil etmesinde açığa çıkmaktadır. Bilindiği üzere, bilimsel yöntem bilinci, ileri sürülen bir yargıya ilişkin karşı örneklerin/verilerin ortaya çıkması üzerine, ya söz konusu yargının terk edilmesini ya da söz konusu yargının mevcut verileri içerecek tarzda yeniden düzenlenmesini (ad hoc) gerektirir. Kuşkusuz, şiir, bilimsel yöntem bilinciyle yazılmaz. Bilimsel yöntem bilinci, şair olmaklığın, ne gerekli, ne de yeterli koşuludur. Ama, bugün, modern yaşama tarzını temsil eden şair tipinin, bir vatandaş olarak bilimsel yöntem bilincinden yoksun bir düşünüş biçimi içinde olması ilginçtir.

Ama, yukarıda değinildiği gibi, sorun sadece söylemsel olandan ibaret değil; temelde, bu şiir poetikasının dayandığı, dayandırıldığı bir 'kuram', bir anlayış söz konusudur. Bu anlayışa "arzu kuramı" denilebilir. Bu anlayışa göre, şiir, arzunun dile getirilişidir. Bu arzu, erkeğin arzusudur. Bu bağlama göre, şiir, erkek öznenin kadına karşı duyduğu arzunun dile getirilişi, veya erkek öznenin kadın tarafından belirlenmesinin sonucunda yaşadığı serüvenin betimlenmesi olarak tanımlanmaktadır. Şiir poetikasıyla ilgili çok eski metinlerin birinde, Osmanlı'nın büyük şairlerinden Fuzuli, gazelin âşıkın gönül derdini şefekatli sevgilisine açması veya ma'şukun kendi hâlini sâdık âşıkına bildirmesi için (Tahran, 1985: 6) yazıldığını dile getirmektedir. Gazel, lirik şiirdir. Cumhuriyet dönemi Türk şiiri de temelde lirik şiirdir.

Şiir, erkek öznenin, kadına ilişkin duygularının veya hislerinin dile getirilişinden başka bir şey değilse, o zaman kadının şair olması da olanaklı değildir. Çünkü, yaygın anlayışa göre, kadın arzulamaz. Bu yargı, geçmişe ait bir yargı değil, geçmişte yaygın olduğu gibi, bugün ileri sürülmüş betimsel bir yargı. Şunları yazıyor Baudrillard:

> bir erkeğin, kadını kadın yapan ve insanı hayran bırakan utangaçlık, sır, kışkırtma ve geri çekilmelerden oluşan bir strateji güdebilmesi imkânsızdır. Erkeği cinsel talepten koruyan bir yasak bulunmadığından, bir erkeği erkek yapan şeyden söz edebilmek imkânsızdır. Kadın isterse ayartmaktan vazgeçebilir. Oysa erkek, kadın arzuladığı taktirde, kadını ayartmak zorunda kalacaktır. (...) Kadın oyun, metafor, yanılgı ya da farklı bir cinsellik kulvarında koşmaktadır. Erkek bunu yapamaz. Kadın istediği yerde istediği gibi davranabilir. Oysa erkek her an için rezil olma tehlikesiyle karşı karşıyadır: bir sevişme imasında bulunduğu zaman reddedilir, daha ince entrikalara başvurduğu zaman daha ince reddetme oyunlarıyla karşılaşabilir. Tersi doğru değildir. Kadın arzulamaz, çünkü o daha üst konumdadır: arzulanan nesne konumundadır. (...) Erkek rezil olmayı göze alamadığı durumların dışında kadının sevişme talebini yanıtlamak zorundadır –kadının böyle bir duruma düşmesi söz konusu değildir, çünkü ayartma ve reddetme aracılığıyla bu gibi durumlardan her zaman sıyrılmayı bilmiş ve rezil olmadığı gibi rezil etmiştir (Baudrillard, 2003: 124-125).

Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde değil ama Osmanlı divan şiirinde, Baudrillard'ın bu betimlemesine uygun birçok örnek bulmak olanaklıdır. Denilebilir ki, bütün Osmanlı divan şiiri, Baudrillard'ın betimlemesini temsil eder. Ancak, şimdi burada, üzerinde durulması ve irdelenmesi gereken sorun, şiirin gerçekten de böyle bir söylem mi olduğu, erkek öznenin hislerine ve arzusuna ilişkin bir ifade tarzı mı olduğu anlayışıdır. Şiir, gerçekten de, erkek öznenin, kadın özneye ilişkin arzusunun söylemsel ifadesi midir? Eğer böyle ise, kadının şair olması, en azından lirik şiir şairi olması olanaklı değildir. Bu durumda, tekrar başa dönmüş oluyoruz: Kadının şair olması kuramsal olarak da olanaklı değildir. Bu durumda, öncelikle hesaplaşılması gereken, şiirin, arzu kuramına dayandırılıp açıklanması anlayışı olmalıdır.

Bu poetika tasarımı, erkeğin aşkvaroluşu üzerine kurulmuş bir poetika anlayışını, dolayısıyla şiirde sadece erkeğin varlığını temsil eden bir poetika anlayışını dile getirmektedir. 20. yüzyılın terimleriyle ifade edersek, bu poetik anlayış, erkek egemenliğine dayalıdır ve, temelde, cinsiyet ayrımcılığını dile getirir. Çünkü, ayrımcılık, birbirinden farklı özlere sahip öznelerin aynı türden olmadığını, olamayacağını, dolayısıyla aynı türden muamele göremeyeceğini, görmemesi gerektiğini dile getirip savunmak demektir.

Erkek egemenliğini temsil eden, cinsel ayrımcılığı dile getiren bir şiir anlayışından hareketle, Türk şiirindeki erkek imgesinin eleştirel okuması nasıl olanaklıdır. Çünkü, buradan bakıldığında, erkek öznenin kabalık ve çirkinlikleri görülecektir ama, sıkıntı, yalnızlık ve zayıflık halindeki varoluşunu göstermek retorik düzeyinde kalacaktır.

Bir paradoks söz konusu gibi. Burada, şiirin, erkek öznenin, kadını elde etme konusunda zayıf olduğu ve erkeğin, kadının yüceliğinden vazgeçemeyişi anlayışıyla birlikte, kadının şiir yazmaya yetenekli olmadığı anlayışı birarada dile getirilmektedir. Bütün geleneksel şiir, veya modern Türk şiiri, kadını elde etmek üzerine kurulmuştur ama ilginçtir ki, kadının elde edildikten sonraki halleri üzerine değil.[6] İkincisi, kadının şiir yazmaya yetenekli olmadığı anlayışı, tarihteki fenomenlere bakılarak temellendirilmeye çalışılsa da aslında tarihsel nitelikli bir anlayışı değil, ontik nitelikli bir anlayışı dile getirmektedir.

İşte, cinsel ayrımcılık tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Modern Türk şiir ortamındaki, şairlik ile peygamberlik arasında yaygın olarak kurulan mecazi kıyaslama hesaba katıldığında, bu anlayışın, modernlikle ilgisi olmayan gizli bir yargı daha içerdiği görülür: Kadın, peygamber olacak nitelikte olmadığı için, şiir yazacak özden de yoksundur.

Bu poetika anlayışıyla ne kadınların yazdıkları şiirin sığasını belirlemek olanaklıdır, ne erkeklerin yazdıkları şiirin erkek egemenliğine dayalı algılamanın dışında okunması. Bu durumda üzerinde düşünülmesi gereken, erkeğin şairliği ile

6 Bu yargı dışında tutulması gereken tek ve güçlü örnek Nazım Hikmet'in şiiridir.

birlikte, kadının şairliğini de olanaklı kılan bir poetikanın nasıl olanaklı olacağıdır. Kadının yazdığı şiir okunmadığı sürece, erkeğin yazdığı şiiri de okumak olanaklı değildir. Böyle bir poetika tasarımı, insanın neliğine dayalı, insanın varlığını dile getiren antropolojik temellere dayanan bir poetika anlayışıyla olanaklıdır. İnsanın neliğine dayalı bir poetika anlayışı derken kastettiğim, insanın onurunu, başarılarını ve olanaklarını korumayı ve geliştirmeyi (zenginleştirmeyi) bakış tarzı edinmiş bir poetikadır. Kuşkusuz, böyle bir bakış tarzı edinmek, sürekli olarak her türlü ayırımcılığa yol açan bilinç ve duygulanımlara karşı uyanık olmayı gerektirmektedir. Cinsiyetler üstü bir bakış tarzından söz ediyorum; ama, cinsiyetlerden söz etmeyen bir bakış tarzından değil. İnsanın neliğine dayalı poetika anlayışını netleştirmek için, insan kavramıyla kastedilenin ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. İnsanın ne olduğuna ilişkin bilgimiz, şiire ilişkin anlayışımızı da yeniden düzenlememize olanak sağlayacağı gibi, mevcut şiire ilişkin tanımlamalarımızı da bilgisel kılacaktır. İnsanın ne olduğuna ilişkin çeşitli insan tasarımları söz konusu. Dinsel, bilimsel, felsefi ve ideolojik insan tasarımları.

Yeni bir poetika için antropolojik temel

Bu düşüncelerden biri, insanı, Âdem ve Havva, yaratılış, cennet cehennemden kovulmayla açıklayan Hıristiyan-Yahudi geleneği düşüncesi. İkincisi, insanı, her şeyin ne olduğunu kavrayan, yani akıl/logos sahibi bir varlık olarak algılayan Antik-Yunan düşüncesi. Üçüncüsü ise, insanı, yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olarak gören, yani insanı hayvan dünyasındaki benzerlerinden daha fazla gelişmiş olarak gören çağdaş doğabilimi ile genetik psikolojinin düşüncesidir (Scheler, 1998: 35). Bu üç görüşe bir dördüncüsünü de eklemek olanaklıdır: İdeolojilerin oluşturduğu insan tasarımı: Özellikle, soy milliyetçiliğine dayalı ideolojiler bu bağlamda düşünülebilir.

Max Scheler'in işaret ettiği, bugün bizim de yaygın olarak geçerli kabul ettiğimiz, bu insan görüşlerinin ortak bir özelliği vardır. Her üç yaklaşım da, bir noktada birleşmektedir. Bu birleşim noktası, insanın, diğer canlı türlerine göre, en güçlü, en gelişmiş ve en ayrıcalıklı bir düzlemde yer aldığı anlayışıdır: İnsan akıllık varlıktır! İnsan eşrefi mahlukattır! İnsan sinir sistemi en gelişmiş canlı türüdür. Gibi.

İnsanla ilgili bu nitelemeler, felsefi antropolojiye göre, insana ilişkin aşkın teorileri dile getirir. İnsanın ne olduğu, yani onun canlılar içindeki özel yeri ancak biyopsişik dünyanın genel yapısı hesaba katıldığında açığa çıkarılabilir. Başka bir deyişle, insanın neliği, onun biyopsişik dünyanın diğer türleri olan bitki ve hayvanla ilişkisinde ele alınmasıyla, onlarla kıyaslanarak irdelenmesiyle olanak kazanabilir.

Ben burada bu yaklaşımları değil, felsefenin insanı ele alış tarzını hareket noktası edineceğim. Kastettiğim epistemolojinin veya metafiziğin insanı ele

alış tarzı değil; felsefi antropoloji veya insan felsefesi. Bunun için, hareket noktası olarak da, Felsefi Antropolojinin (İnsan Felsefesi) kurucusu olarak anılan Max Scheler ile Arnold Gehlen'i referans edineceğim.

Max Scheler'e göre, insanın canlılar içindeki özel yeri veya ne olduğu, ancak biyopsişik dünyanın genel yapısı hesaba katıldığında açığa çıkarılabilir. Başka bir deyişle, insanın ne olduğunun anlaşılması, onun bitki ve hayvanla ilişkisinde ele alınmasıyla olanaklıdır. Felsefi Antropoloji içinde biyolojik teorinin temsilcisi olan Arnold Gehlen de, insanın neliğini, hayvanın doğasıyla, içinde bulunduğu doğayla kıyaslayarak araştırır.

Max Scheler'e göre, insan tin[7] varlığı olduğu için güçsüz varlıktır. Ona göre, tin (*geist*) özgürlüğün düzlemidir, ama tamamıyla güçsüzdür. Çünkü güçlülük, itkidir, engellenemeyen istektir. Tinsel varlığın temel özelliği ise, itkiye, organik olana bağımlılıktan kurtulmuşlukta ortaya çıkar. Bu nedenle, tinsel varlık, itkiye değil, dünyaya açık varlıktır (Scheler, 1998: 68).

Gehlen'e göre, insanın temel özelliğini, onun, bireysel gelişmesinin geçikmesinde görebiliriz. İnsanın biricikliğini meydana getiren, biyolojik bakımdan bireysel gelişmenin genel olarak geçikmesidir. Örneğin, insan bireyleri, doğduktan ancak bir yıl sonra yürümeye ve konuşmaya başlamaktadırlar. Oysa, bütün hayvanlar, doğdukları andan birkaç gün sonra yürümeye ve anlaşmaya başlarlar. Civciv yumurtadan çıkar çıkmaz yürür. Ona göre, insanın bir diğer niteliği ise, onun çıplaklığıdır. Hayvan vücutlarının kıl örtüsüyle kaplı olması, onları doğanın zor koşullarına karşı korumaktadır. Oysa, insanın doğa içinde yaşamını sürdürebilmesi için özel bakıma gereksinimi söz konusudur.

Farklı hareket noktalarından yola çıkmalarına rağmen, Max Scheler ile Arnold Gehlen'in buluştukları ortak bir nokta söz konusu. Bu ortak nokta, insanın neliğini temsil eden temel öğenin, diğer türlere göre güçsüz olduğu görüşüdür. Scheler, insanın, biyopsişik dünyanın genel yapısı içinde bir tin varlığı olmasından dolayı güçsüz olduğunu ileri sürerken, Gehlen insanın biyolojik varlığı gereği güçsüzlükle ıralandığını ileri sürmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, doğadaki en güçlü varlık bitki; tedrici bir şekilde ilerlersek, sonra hayvan ve daha sonra da insan. İnsan, biyopsişik dünyanın genel yapısı içinde, en zayıf ve en güçsüz olan varlıktır.

Ancak böyle bir antropolojik temel üzerine kurulmuş bir poetika ve eleştiri kuramı mevcut şiiri, ona uygun bir tarzda, ona ait olanı ona verecek tarzda açıklama olanağına sahip olabilir. Ancak böyle bir eleştiri ve şiir poetikasından hareketle kadın veya erkeğin şair olmaklığındaki temel, cinsel ayrımcılığı içermeyecektir. Yukarıda, cinsiyetlerüstü, ama cinsiyetleri de gören bir bakış tarzı derken, kastettiğim, insanın bulunduğu bu düzlem içinden konuşmasıydı. An-

7 Max Scheler, tin kavramını, "iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli türden istemli ve duyusal edimlerde" (Scheler, 1998: 68) bulunabilmek anlamında kullanmaktadır.

cak, sözünü ettiğim, şiirde konuşan öznenin cinsiyetsiz bir ruh durumu içinden konuşması durumu değil. Bir Spinozacı olarak bunu ileri sürmem bir tutarlılık örneği olmaz kuşkusuz. Cinsiyetsiz ruh, biyolojik veya ontolojik bakımdan olanaklı değildir. Ruhun/zihnin cinsiyetsizliği veya cinsiyetsiz ruh/zihin kavramı Descartesçı Kartezyen anlayışın bir kavramıdır. Genevieve Lloyd'un şu betimlemesine tamamen katıldığımı belirtmeliyim:

> Kartezyen anlayışta zihin, bedenden tamamen ayrı olmasından dolayı cinsiyetsizdir. Spinozacı bir yaklaşımda ise tam tersine, bedenin ideası olarak zihin her ne kadar da ne cinsiyetli ne de cinsiyetsizse de, her insan zihni, ideası olduğu bedenin cinsiyetli olmasından dolayı, kesin bir şekilde ye erkek ya kadın olmalıdır (Lloyd, 1996: 13).

Şairler için böyle bir belirlemede bulunmak, böyle bir olanak olmasına rağmen, spekülatif bir öneri düzeyinde kalabilir. Çünkü, her şair, yaşadığı dönemin paradigmasının veya genel ideolojisinin ürünüdür. Başka bir deyişle, şairin biyografisi, yaşadığı dönemin genel ideolojisinden bağımsız değildir, ondan ayrı düşünülemez (Eagleton, 1985: 72). Ancak şiirin, bu ideolojiyi taşıyıp taşımaması, içerip içermemesi, şairin, yaşadığı dönemin ideolojisiyle hesaplaşmasıyla, pedagojik tecrübesini eleştirel bir analizden geçirmesiyle olanaklıdır. Böyle bir olanak söz konusudur. Hem şiir için, hem de bir eleştiri poetikası için. Bu antropolojik temel, ayrımcılığı dışarıda bırakan bir poetika için sadece bir olanak; bunun dışında, kuşkusuz, kişisel bir poetika.

Egemen erkek imgesinin kökenleri

Bu bağlam çerçevesinde, şu sorulabilir: İnsan ontolojik bakımdan zayıf ise, günümüz şiirindeki güçlü, otoriter ve erk sahibi erkek özne nereden gelmektedir? Bu soruyu ontolojik bakımdan okumak, otoriter, güçlü ve şiddet dolu gibi özellikleri erkeği erkek yapan bir ıra olduğu, onun yapısında bulunduğu şeklinde okumak anlamına gelir ki, yanıltıcıdır. Dahası, tarihsel nitelikli olan türler ontolojik nitelikle ıralanamaz. Şiir, bir tür olarak, tarihsel bir türdür. Edebi türler içinde tarihîliği en güçlü olan bir türdür, ama tarihîdir. Dolayısıyla, şiirde konuşan özne olarak sert erkek imgesinin ortaya çıktığı bir başlangıç noktası vardır. Tarih biliminin bulguları dikkate alındığında, mevcut ilk şiir örneklerinde güçlülük söyleminin olmadığı görülür (Thomson, 1966: 5-31). Thomson'un vazgeçemediği bir örneği, burada alıntılamak isterim:

> Bize kötü davranıyorlar, ehe!
> Bize hiç acımıyorlar, ehe!
> Kahvelerini içiyorlar, ehe!
> Bize hiç vermiyorlar, ehe!
> (Thomson, 1983: 203)

Kuşkusuz, George Thomson'un, üzerinde durduğu, tarih bilimi açısından ilklik değil, insanın şiirle ilişki kurması bakımından ilkliktir. İnsanın ontik yapısından kaynaklanan zayıflıkla ilgilidir şiir. Thomson, şiirin büyüyle tarihsel ilişkisi üzerinde dururken, büyünün, insanın doğa yasaları karşısındaki zayıflığını, güçsüzlüğünü tamamlayan bir öğe olarak ortaya çıktığı fikrini hatırlatmadan geçmez.

Şiirde, güçlülük söyleminin temsilcisi olarak, bugünkü erkek öznenin ortaya çıkışının başlangıcı, Roma/Latin şiiridir. Bu noktada, karşıt bir yargı olarak Antik Yunan şiiri, hatırlatılıp, Homeros örnek verilebilir. Gerçekten de, Homeros ile Roma/Latin şiiri karşılaştırmaya değerdir. Ancak, Antik Yunan şiirinde olmayan, fakat Roma/Latin şiirinde ortaya çıkan ve günümüz şiirine kadar gelen iki temel niteliğin olduğunu ileri süreceğim. Bunlardan birincisi, kadının keşfidir; ikincisi ise, siyasal iktidarın keşfi. Romalı şair, bu iki öğeyi şiire sokmuştur veya şiiri bu iki öğe üzerine kurmuştur. Şiirde, erkeğin doğasının değişmesi veya bozulmasında iki öğenin keşfinin belirleyici olduğu düşünülebilir. Antik Yunan şiirinde aşk anlatılır; kadın değil. Kadın ve aşk, orada mitolojik bir öğe olarak vardır, henüz gerçeklik olarak (bugünkü gerçeklik kavramımız ile Antik Yunanlıların gerçeklik kavramı arasındaki farkı saklı tutarak) keşfedilmiş değildir. Kadın imgesini şiirsel evrenin uzağında tutma, dışına itme, dolayısıyla bir pasifleştirme tutumunun mevcut olduğundan söz etmiyorum. Kadın henüz uyku halindedir sanki, ama bu yargı erkek için de ileri sürülebilir. Erkek de, erkek özne olarak, yani arzunun temsili olarak mevcut değildir, Antik Yunan şiirinde. Macerası izlenen, kahramandır. Burada, Antik Yunan destanında her kahramanın yarı mitolojik yarı insan özelliklerine sahip olduğunu hatırlamamız gerekir. Antik Yunan şiirinde konuşan her özne, sanki mitolojik bir kahraman olmak ister gibidir, dahası mitolojik olanın içinden konuşur. Şöyle de söylenebilir: Antik Yunan şairi, insanın efsaneleşmek/mitolojikleşmek isteyen bir varlık olduğunu görmüştür. Antik Yunan mitolojisi yazgısal bir mitolojidir. Bu mitolojide, her kahraman bir yazgıyı temsil eder. Şiirde konuşan özne, yazgının gerçekleşmesini dile getirir, kendi arzu ve iradesini değil. Roma/Latin şiirine gelindiğinde, mitoloji yerini gerçekliğe bırakır. Gerçeklik, burada öznenin kendi doğasının arzularını doyurması ve toplumsal hayat/iktidar alanında bir statü elde etmek istemesi durumudur. Latin/Roma şiirinde yazgısal olan değil, kendi istek ve arzularının doyumunu sağlamak, iktidar alanında bir mevki elde etmek isteyen öznenin iradesi ve bu iradenin taktik ve stratejik oyunlar içinde olması söz konusudur. Başka bir deyişle, Antik Yunan şiirinde, öznenin içinde yer almak istediği mitolojik hayat, Roma/Latin şiirinde yerini toplumsal hayata bırakacaktır. Başka bir deyişle, Antik Yunan şiirindeki biyolojik/özel hayat ile mitolojik hayat arasındaki karşıtlık, Latin/Roma şiirinde, yerini biyolojik/özel hayat ile toplumsal hayat karşıtlığına bırakacaktır. Örneğin, şöyle bir parça Antik Yunan şiirinde yoktur:

Bugün gece yaptıklarımızı gündüz söyler,
Çekeriz boyuna bu gevezeliğin acısını.
Nerede olursan ol dilini tut, söyleme
Kadınla olan işlerini, onun üstüne bildiğini.
Gösterir kimi parmakla yolda kadını,
Benimle kaldın dün gece sen, derse
Güven olur mu böyle birine, doğru mu bu,
Yanına gelen bir kadının dile düşmesi,
Utanıp sıkılması, kötü duruma gelmesi?
Dahası var: bir takımı yalanlar uydurur,
Yatmış gibi gösterir kendini kadınlarla,
Kötüye çıkarır adını, dile düşürür
Kılına bile dokunamadığı kadını..
Vız gelir kadına böyle dedikodular
(Ovidius, 1965: 56)

Arzunun temsili; cilve ve oyun; hile ve yalan; kadını elde etmenin kimi zaman hileli, kimi zaman incelikli süreci; dile düşürme ve çapkınlık; baştan çıkarma ve fethetme taktikleri; kadının anlaşılmazlığı ve sadakatsizliği[8] gibi özellikler Roma/Latin şiirinin keşfidir. Arzunun tatmin edilmesinin öyle pek kolay olmadığı, taktik ve oyunu, hile ve yalanı gerektirdiği gerçeği, Latin/Roma şiiriyle ortaya çıkacaktır. Bu tecrübeye ait kelimeler, şiire ilk defa Latin/Roma şiiriyle girecektir. Örneğin, *öpücük* (basium) kelimesi, şiire, Roma/Latin şairleriyle (Catullus ile) girer (Dürüşken, 1997: 12). Denilebilir ki, dünya şiir tarihinde kadının keşfi, Roma imparatorluğunun şiiriyle başlamıştır. Belki de, 20. yüzyılda yaşayan erkek öznenin veya çocukluktan gelen takıntıları olan erkek öznenin, temel korkularından olan aldatılma ve kadın tarafından el konulma, kuşatılma, kıstırılma, kapana alınma, hapsedilme kaygılarının,[9] şiirdeki ilk sistematik ör-

8 Çiğdem Dürüşken, Catullus'un "Lesbia" adıyla andığı sevgilisi, konsül Claudius Pulcher'in kızı Clodia'yla yaşadığı tecrübeyi, onun şiirlerinden örnekler vererek şöyle betimlemektedir: "Şiire düşkün, zeki ve çok iyi dans eden bir kadındır ve birçoklarını olduğu gibi Catullus'u da sevgi ağına düşürmüş, aşkıyla onu 'iliklerine kadar yakmış, kül etmiştir'. Ancak, tek kişiye bağlı, sadakat dolu bir kadın olması olanaksızdır, ateşli ruhuna aykırıdır. Catullus'la birlikteyken başka başka erkeklerle, hatta şairin arkadaşı, genç devlet adamı Caelius Rufus'la da gönlünü eğlendirmesi şaire sonsuz acılar yaşatmış ve bir zamanlar 'tanrılar katında' gördüğü sevgilisinden nefret etmeye başlamıştır. Catullus'un mantığı bir an önce bu kadından kurtulmasını emrederken, duyguları sevdiği kadının hep yanında olmasını ister. Sonunda dünyanın bir ucuna kaçıp tümüyle ondan ayrılmak istediğini hüzünlü bir dille itiraf eder" (Dürüşken, 1997: 8-9). Catullus'un 75 numaralı şiiri, sadakatsizlikle karşılaşan ve aşk açısıyla yaşayan erkek öznenin durumunu göstermesi bakımından alıntılanmaya değerdir:

Bu hallere düşmemin sebebi sensin Lesbia'm
aklım öyle yiyip bitirdi ki kendini sana düşkünlüğünden,
artık ne senin iyi olmanı diliyor, en iyi kadın olsan da,
ne de seni sevmekten vazgeçebiliyor, her şeyi yapsan da.

9 Bunu, *bir sevgi isteğine muhatap olma korkusu* olarak tanımlamıştı, 20. yüzyılın trajik ve en önemli erkek filozoflarından biri olan Louis Althusser. Bu takıntı ve korkuyu en güzel betimleyen de, kuşkusuz, o'ydu: " 'Ele geçirilmek' istendiğim fikri, (ya da böyle düşünmeme neden olan durumlar) bende bunaltıya varan aşırı bir tiksinme ve korku uyandırıyordu. Özellikle ka-

neklerine de Latin/Roma şiirinde rastlanır.[10] Horatius'un, sevgilisi Glycera tarafından aldatılan şair dostu Albius Tibullus'a moral vermek için yazdığı şu şiiri buraya alıntılamak gerekir. "Belki" diyorum, çünkü, Horotius'un şiirinde konuşan erkek özne için ne takıntı ne de temel kaygı oluşmaktadır:

Dağlama yüreğini sakın, yersiz acılarla,
taş kalpli Glycera'yı andıkça, sözünden döndü,
daha gencine kapılıp seni unuttu diye,
yanık elegiya'lar yakma.

Dar alınlı Lycoris, Cyrus için yanıyor ya,
akmış Cyrus'un gönlü de taşkalpli Pholoe'ye
Gelgelelim Apulya'nın bütün kurdu kuşuyla
birleşse de dişi keçiler,

Kötü bir zamparaya yanaşmaz yine Phole.
İşte böyledir acı şakası Venus'un, zorla
birleştirir uyuşmayan ruhları, bedenleri
sokar tunçtan boyunduruğa.

Bana gelince... daha parlak bir sevgili bana
can atarken, Calabria büklerini kemiren
Hadria'dan daha haşin, azatlı Myrtale'nin
tutuldum tatlı kapanına.

Roma/Latin şiirinin ikinci ayırıcı özelliği ise, siyasal iktidarı keşfetmesinde görülüyor. Antik Yunan şiirinde, erkek özne mitoloji içinde yer almak isterken,

dınların bu gibi girişimlerinden korkuyordum. (..) Örneğin, zaten çoktandır besbelli olan aşkını bana mektupla 'ilan' eden bir hanıma, bir gün şöyle karşılık verdim: 'Ben sevilmekten nefret ederim!' Elbette bu doğru değildi, ama sözüm şu anlama geliyordu: Beni sevmeye kalkışılmasından, birinin bana 'el koymasından' nefret ederim; başkasının böyle bir girişimde bulunmasını kabul edemem, bu ayrıcalık dünyada yalnız bana aittir, başka hiç kimseye değil. Elbette burada filozof kendimden değil, insan ve birey olarak o zamanki kendimden söz ediyorum – hiç duyamayacağımı derinden hissettiğim o delice sevme arzusuyla da bağlantılı olarak..." (Althusser, 1996: 155-156).

10 Kadın veya kadın sevgili tarafından kuşatılma, el konulma kaygısını, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde ilk gösteren Nazım Hikmet'tir. Nazım Hikmet'in erken dönem şiirlerinden olan "Lâdes", kadının cilvesi karşısında aldanan, yenilen, el konulan, kuşatılan erkek özneyi dile getirir: *Lâdes tutuşalım seninle diye/ Dün gece yalvardım şen sevgiliye/ İmalı bir eda verip sesine,/ Sevgili dedi ki: "Söyle nesine?."/ Dedim: "-Aldatırsam eğer ben seni,/ Bir kere öpeyim beyaz enseni;/ Aldanırsam üç gün yüzüme bakma!/ Saçını önümde çözüp bırakma!.."/ Görelim yenecek diye kim kimi,/ Güldü, kabul etti bu teklifimi./ Artık her sözümden bir hile seçti../ Dakikalar geçti... Saatler geçti../ Ne onu aldattım, ne de aldandım,/ Bu böyle seneler sürecek sandım../ Onun dalgınlığı benden de derin,/ Eski bir Şark işi ipek minderin/ Bir ucunda kendi, bir ucunda ben,/ Gözlerimiz yerde düşünüyorken/ Ne hiyle bulalım diye yarına,/ Birden o saçını omuzlarına/ Tel, tel dağıtarak karşımda, durdu./ Sonra dizlerime düşüp oturdu,/ Dedi ki: "-Yakınlaş! Yakınlaş! Eğil!"/ Artık ben lâdesi cezayı değil/ Bütün varlığımı unuttum bir an../ Bu beklenilmeyen iltifatından/ Binlerce ihtimal gelirken akla,/ Dedi: "-Şu fildişi ince taraklal Saçımı tara bir tel incitmeden!."/ Daha tarağına elim gitmeden/ Güldü "lâdes" diye yerden kalkarak:/ Düştü parçalandı yerlerde tarak...*

Roma/Latin şiirinde toplumsal hayat içinde bir yer, bir mevki elde etmek ister. Antik Yunan şiirinde, erkek özne mitoloji içindeki yerinden hareketle algılanırken, Roma/Latin şiirinde toplumsal hayat içindeki yerinden hareketle algılanmaktadır. Ancak buradaki siyaset, imparatorluğun kurumları içinde bir statü elde etme niyeti ve bu niyetin gerçekleştirilmesi sürecinde kumpas ve oyunların yaşanmasından başka bir şey değildir. Çünkü, elde edilen mevki, erkeğe bir güçlülük, bir iktidar alanı yaratmaktadır. Bu güçlülük, söz konusu statünün, o güce sahip olmayanları/olamayanları mahvetme/mahvedebilme olanağını içeriyor olmasından gelir. Her iktidar alanının, ona dokunulmazlığını sağlayacak olan bir söylemi vardır. İşte, erkek özne, bu dokunulmazlık söylemiyle konuşmaktadır. Dolayısıyla, erkek öznenin sesi, kendi ontolojisinden gelen gücün sesiyle değil, bu iktidar söyleminin sesiyle konuşmaktadır. Bu söylem ve iktidar nüfusu içinde yer alma mücadelesi, Roma/Latin şiirinde yeni bir şiir türünün, yergi türünün gelişmesine yol açmıştır.[11] Roma/Latin şiirinin büyük yergi şairi Iuvenalis'in yergi şiiri yazmaya başlamasının nedeni, denilebilir ki, imparatorluğun kurumları içinde kendine hatırı sayılır bir statü edinememiş olmasıdır (Dürüşken, 2003: 11).[12]

Erkek öznenin neliği veya imgesi bakımından burada önemli olan şu: Erkeğin ontik yapısındaki güçsüzlük, tarihsel olanla, tarihsel alanda yaratılan iktidar söylem ve gücü tarafından kamufle edilmektedir. Dolayısıyla, bu şiirde konuşan öznenin gücü, onun ontik yapısından gelen bir güç değil, tarihsel olandan, iktidar içinde edindiği hatırı sayılır statüden gelen bir güçtür.

Türk şiirinde erkek imgesinin halleri/tarzları

Feminist kuramdan Türk şiir ortamındaki bu konuda yapılmış bir iki tartışmaya[13] kadar, erkek öznenin neliğine ilişkin ileri sürülen bütün eleştiriler, erkek imgesinin şiddet ve öfke, kabalık ve çirkinlik öğelerinde temsil edilmiş olduğunu dile getirirler. Ancak bu yargı hem bilgisel, hem de kültürel bakımdan çok da temellendirilebilir değildir. Türk şiiri içinde, söz konusu türden tekil örnekler vardır, ama bu türden olmayan örnekler de vardır. Türk şairlerinin, tasavvuf kültüründen ve bu kültüre ait dünya görüşünden etkilendiklerini hesaba ka-

11 Siyasal iktidar içinde yer alma kaygısı, Osmanlı divan şiirinde de mevcuttur. Burada, kuşkusuz, Nefi'yi anmadan geçemeyiz.

12 "Iuvenalis, Romalı soyluları kendisine mahkemelerde iyi bir yer sağlamaya ikna etmeye çalışmış, ama reddedilmiştir. İstediği yerlerin değersiz kişilerce ve yabancılarca işgal edildiğini gördüğünde ise, umudunu yitirerek zamanını edebiyat çalışmalarına vermiştir" (Dürüşken, 2003: 11).

13 Tomris Uyar (1986), Akif Kurtuluş (1999) ve Gülseli İnal'ın (1994) yazıları bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yazılar, aslında genel olarak erkek imgesinin ne olduğunu sorun edinen, bu imgenin anlamını açıklayarak, bu konuda bilgi üreten veya bilgi üretmeyi kaygı edinen yazılar değil. Daha çok, söz konusu yazarların kendi ahlâkı ve ideolojik ilkeleri, kural ve normlarına göre, aynı türden bütün örnekleri hesaba katmadan belli şairlere ilişkin eleştirilerini içeren yazılardır.

tarsak, şiirde konuşan özne olarak, erkek ben'in terbiye edilmiş bir ben olduğunu göz ardı edemeyiz. Örneğin, Ahmet Haşim'in, Asaf Halet Çelebi'nin, veya Behçet Necatigil'in şiirini söz konusu yargıya örnek veremeyiz; veya Nazım Hikmet'in şiirinin tümelliğini açıklayamayız. Tasavvuftan, eşitlikçi ve özgürlükçü sol kültürden bir tecrübe olarak uzak olan şairlerin şiirlerinde bu tür verilere de rastlamak olanaklı. Ama bu durum, bütün örneklerde net olmayabilmektedir. Kendisini, yaşadığı dönemin havasına göre bu kimliklerle tanımlayan kimi şairlerin şiirlerinde şiddet ve öfke, kabalık ve çirkinlik gibi imgesel içeriklere rastlamak da olanaklıdır. Ancak, bu tür örneklerde, ortaya çıkan sorunu, söz konusu şairin üstlendiği kimlikte değil, onun eğitim tecrübesinde aramak gerekmektedir.

Bununla birlikte, Cumhuriyet dönemi Türk şiiri, erkek öznenin şiiridir ve anlatılan da erkek öznenin kendisidir. Osmanlı divan ve halk şiiriyle Cumhuriyet dönemi Türk şiiri karşılaştırıldığında, Cumhuriyet dönemi şiirinde, şiirde konuşan öznenin, cinsiyet açısından belirsizleştiği görülmektedir. Bu belirsizleşmenin nedenlerini, bu şiire ait tinsel evrenin dünyevileşmesinde, laikleşmesinde bulmak olanaklıdır. Farklı ideolojik cepheleri temsil eden Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Emin Yurdakul ve Nazım Hikmet'in şiirinde görülen ortak olan özellik, şiire ait tinsel evrenin dünyevileşmesi ve laikleşmesinde görülür. Dünyevileşme derken kastettiğim, şiirin, söz konusu dönemde yaygın dünya problemlerini imge/izlek/konu nesnesi edinmesi durumudur. Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde güçlü ve kendine güvenen erkek sesinin/imgesinin oluşumunda, bu üç şairi bir araya getiren ortak özelliğin belirleyici bir rolü vardır.

Yani, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde çeşitli tarzda farklı erkek imgeleri söz konusu. Söz konusu erkek imgelerini, bir indirgeme yapmaya çalışmadan, dört başlık altında sınıflandırıp tanımlamaya çalışacağım burada.

1. Kurtarıcı/devrimci/cumhuriyetçi özne olarak erkek imgesi

Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Emin Yurdakul ve Nazım Hikmet'in (gençlik dönemi) şiirlerinde görülen ortak özellik, her üç şairin de, dünya problemlerini konu edinmeleri ile kurtarıcı/devrimci/cumhuriyetçi bir karakter taşıyan bir öznenin şiirini yazmalarında görülür. 20. yüzyılın başında yaşanan yaygın dünya problemlerinden ulusal kurtuluş ve bağımsızlık savaşı ile aydınlanma mücadelesi vermek, Türk şairinin vazgeçilmez kaygılarını oluşturmuştur. Toplumun kurtuluşu imgesi, Türk şiir tarihinde olduğu ölçüde, dünya şiir tarihinde de yeni bir fenomendir. Toplumu içinde bulunduğu karanlık ve yoksulluktan kurtarmak, Batı emperyalizmine karşı mücadele vermek, dolayısıyla en önemlisi toplumu ve devleti yeniden kurmak, bu erkek imgesinin temel ırasını oluşturur. Ortaçağ düşüncesinde, toplumu değiştirmek, kurtarmak ve yeniden düzenlemek tanrının iradesine ait bir kayradır. İşte, söz konusu erkek imgesinin temsil

ettiği aslında bu kayradır. Dolayısıyla, bu şairlerin şiirlerindeki sesin kendinden neredeyse mutlak anlamda emin olmasının kökenleri, söz konusu bu kayraya dayanır. Mehmet Akif'in *Uyan!* adlı şiirinin açılış bölümleri şöyledir:

Baksana kim boynu bükük ağlayan?
Hakk-ı hayâtın senin ey Müslüman!
Kurtar o bîçâreyi Allah için,
Artık ölüm uykularından uyan!

Bunca zamandır uyudun, kanmadın;
Çekmediğin kalmadı, uslanmadın.
Çiğnediler yurdunu baştan başa,
Sen yine kere kımıldamadın!

Aynı sorunsala Mehmet Emin Yurdakul'un şiirinden de örnek verebiliriz. *Vatan Tehlikede* adlı şiirinin kapanış bölümü şöyledir:

Vatandaşlar, hür ve mesut ömür sürmek bir hakken,
Esir olmak, mazlum olmak, sefil olmak bu neden?...
Bu milletin çektiği ne?... Bu istibdat ne demek?...
Bir hamiyet göstermezsen vatan elden gidecek.
Kanlarımız kurudu mu? Kollarımız çomak mı?
Vazifemiz hayvan gibi durmak mı?...
Hayır, hayır... Fedailik gömleğini giyerek,
Yüksek sesle: "Meşrutiyet, yahut ölüm!" diyerek
Hürriyetin bayrağını açalım,
Zalimlerin önlerine çıkalım,
İstibdadı temelinden yıkalım,
Bu uğurda kanımızı saçalım!...

Mehmet Akif ile Mehmet Emin'den gelen bu erkek sesi ve imgesi, Nazım Hikmet'in şiirinde yeni bir estetiğe dönüşürken, daha gürleşecek, insani temellere dayanan bir eleştirellik kazanırken dokunulmazlıkla ıralanan bir imgeye/sese dönüşecektir: Kurtarıcı ve devrimci erkek özne. *Açların Gözbebekleri* adlı şiirinin açılış ve kapanış bölümleri şöyle:

Değil birkaç
değil beş on
otuz milyon
aç
Bizim!
Onlar
bizim!
Biz

onların!
Dalgalar
denizin!
Deniz
dalgaların!
(...)
Ey
beni
ağzı açık
dinleyen adam!
Belki arkamdan bana
bu kalbini
haykırana
"kaçık"
diyen, adam!
Sen de eğer
ötekiler
gibi kazsan,
bir mana
koyamazsan
sözlerime
bak bari gözlerime;
bunlar;
Deli gözbebekleri
gözbebekleri!

Nazım Hikmet'in şiirindeki erkek öznenin neliğinin kapsamı, sadece bu şiirle açıklanamaz, kuşkusuz bir indirgeme olur bu. Nazım Hikmet'in şiirindeki erkek imgesi, başlı başına ayrı bir yazı konusudur. Onun şiirindeki, erkek imgesi, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinin bütün hallerini içerir. *Bir Cezaevinde, Tecritteki Adamın Mektupları* adlı şiiri olgun bir erkek imgesini taşırken, 'yaşlılık' dönemine ait *Severmişim Meğer, Kocamağa Alışıyorum, Cenaze Merasimim* adlı şiirleri ise, gürültü geçtikten sonra yaşanılan sessizliğin, Türk şiirindeki en güçlü örnekleridir.

Ama bu bölümde söz konusu olan, 20. yüzyılın başında erkek imgesinin ne olduğu ve içerdiği sestir. Bu ses ve bu imge, 60'lı yıllara kadar Türk şiiri gündeminden çekilecek, 60'lı yıllarla birlikte, başta İsmet Özel'in şiiri olmak üzere, Ataol Behramoğlu, Nihat Behram, Özkan Mert gibi şairlerin şiirlerinde tekrar ortaya çıkacaktır. 90'lı yıllarda yazılan şiirle birlikte çözülmeye ve dağılmaya başlayacaktır. 20. yüzyılın ilk otuz yılı ile son on yılı karşılaştırıldığında, Sami Baydar, Cihan Oğuz, Osman Çakmakçı, İrfan Yıldız, Binali Duman ve benim yazdığım şiirde, 90'lı yılların temel özelliği olarak, erkek imgesinin güven ve eminlik duygusunun yitirildiği, erkek öznenin ego olarak çözülüp dağıldığı görülmektedir. Erkek öznenin, ego olarak çözülüp dağılmasının, bu öznenin,

20. yüzyılın başından beri gelen kurtarıcı, devrimci ve cumhuriyetçi niteliklere olan inancını, itikadını yitirmiş olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir.

2. Tutku kararması olarak erkek imgesi

Durdu rüzgârda sallanması
Durdu damarlarımızda kan
Çektiler karanlığa varlığınızı
İttiler aydınlık aşktan
(Akın, 1960: Başka Yaşama)

Ahmet Haşim, Ziya Osman Saba, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dıranas, Fazıl Hüznü Dağlarca (*Çocuk ve Allah*), Halit Asım, Necip Fazıl Kısakürek, Behçet Necatigil, daha sonra Turgut Uyar gibi şairlerin şiirlerinde karanlık ve kasvetli ağır bir hava, kederli ve hüzünlü bir tinsel evren söz konusudur. Bu şairlerin şiirlerinde konuşan erkek özne, yeryüzünde değil, sanki yeraltına itilmiş bir dünyada yaşamaktadırlar. Belki biraz, küçük bir ışık huzmesinden söz edilebilir, ama, bu ışık huzmesi, günışığına değil, bir mahzenin tavanındaki solgun bir ampule aittir. Bu karanlık ve kasvet, ölüm duygulanımına indirgenmiş yaşam, bu şairlerin şiirlerine ait tinsel evrenin temel özelliğidir.[14] Bu duruma, ben, *tutku kararması* diyeceğim. Tutku kararması derken kastettiğim, bir kadını ölçüsüz arzuyla, aşırı istemekle birlikte, bu tutkuyu dile getirememe, daha önemlisi yaşantıya dönüştürememe, giderek kendi içine bastırma, bedeninde/bedenini tutarak onu öldürmesi durumudur. Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerindeki "ölüm" kelimesinin işaret ettiği ölüm imgesi, tutku kararmasını dile getirir.

Ama bu özellik, söz konusu şairlerin deneyimlerine aşkın olan bir durumdan da kaynaklanıyor değildir. Aynı dönemin şairlerinde, örneğin Yahya Kemal, Nazım Hikmet, Asaf Halet Çelebi, daha sonra Cemal Süreya, Egemen Berköz, Mehmet Taner, çok daha sonra Haydar Ergülen gibi şairlerin şiirlerinde karanlık ve kasvetli havanın tam tersine aydınlık, ışıklı ve iç aydınlatıcı bir tinsel evren söz konusudur. Örneğin, Yahya Kemal'in, mitolojik bir dille söylersek Hades'e yolculuğu anlatan *Sessiz Gemi* adlı şiiri bile aydınlık bir atmosfer içerir. Şair, sanki yeraltını değil, günışığının mevcut olduğu bir yeryüzü durumunu anlatmaktadır. Oysa, Ahmet Haşim'in *O Belde* adlı şiiri, sanki yeryüzünde değil yeraltında geçen bir aşk hikâyesini anlatmaktadır. Gerçi, şair sürekli bir

14 Bu karanlıklık, 30'lu yıllarda yazılmış romanlarda da mevcut olan temel bir özelliktir. Karanlık ve kasvetli bir hava, ağır bir atmosfer, bu dönem romanlarının çaresizliğe sürüklenmiş kahramanlarının içinden çıkamadıkları tinsel evreni oluşturur. Peyami Safa'nın *Fatih Harbiye*'si, Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan*'ı, hatta *Kuyucaklı Yusuf*'u, buna örnek verilebilir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu romanları ile Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur*'u da bu yargının dışında değildir. Bu karanlık kasvetli havanın, Kemalettin Tuğcu'nun çocuklar için yazdığı romanlarında da söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Tuğcu, zaman ve mekân bakımından, sanki hep o yılları anlatıyormuş gibidir, çocuklara.

akşam vaktinden, akşam kızıllığından söz etmektedir; ama bu akşam vakti, bu kızıllık, sanki günışığının olduğu yeryüzüne değil, ancak bir ampulün aydınlattığı yeraltına aittir.

Bu karanlık ve kasvetli hava, Asaf Hâlet Çelebi'nin şiirinde de mevcut değildir. Çelebi'nin şiir evreni, oldukça aydınlık ve yoğun ışık içeren bir evrendir. Oysa, gerek izlekleri, gerek problem alanı bakımından, gerekse kişisel/düşünsel yönelişi bakımından mistik olan Çelebi'nin, şiir evreninin karanlık ve kasvetli olması beklenir. Oysa Cüneyd ışık içindedir, ve ışıkta yokolur.

Söz konusu şairlerin şiirlerindeki karanlık ve kasvetli havanın, kederli ve hüzünlü duygulanımın, bu şairlerin, aşk ve kadın enerjisinden yoksun oluşlarından kaynaklandığını ileri süreceğim. Sözünü ettiğim, ne cinsel ilişkiden yoksunluk, ne de tekil olarak yaşanılan aşk hali. Sözünü ettiğim, kadınlarla ilişkilerinde aşk yaşantılarının olmayışı. Dahası, aşk durumunu yaşayacak ilişkilerin, ve bu ilişkilerin sürekliliğinin olmayışı. Aşkın ışığından ve kadın enerjisinin verdiği neşeden yoksunluk, şiirlerinde karanlık ve kasvet, keder ve hüzün olarak ortaya çıkıyordu. Şiirdeki tinsel evren şairin tinsel dünyasından bağımsız değildir. Biçem zihnin aynasıdır. Kastettiğim düşünceyi biraz somutlaştırmam gerekir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, şöyle anlatır Ahmet Haşim'in bu yönünü:

> O, otuzuna yaklaşmış bir adamken, hayat, onun için henüz açılmamış bir sırdı ve mizacı son derece ateşli olmakla beraber, söyleyebilirim ki, henüz, tam manasıyla cinsî münasebetlere alışmış değildi. Her gördüğü kadına aşık oluyordu, Fakat bu aşkların çoğundan maşukların haberi bile olmuyordu.
>
> Bu meyanda, İzmir'de bir İtalyan kızına gönül vermişti. Bize, ondan, mukaddes ve erişilmez bir şey gibi bahseder dururdu ve bu genç matmazel hemen her gün bizim muhitimizde bulunmakla beraber (çünkü hep bir oteldeydik) ona ne bir kelime söyleyebilmiş hattâ, ne de dikkatle yüzüne bakabilmişti. Tanıdıklarımızdan bir madamın kendisini güzel İtalyan'a takdim edeceği gün, Haşim, ortadan kayboldu. Sonra, gene kızın etrafında dolaşmaya başladı (Karaosmanoğlu, 2000: 16-17).

Kastettiğim tam böyle bir durum. Sözünü ettiğim, tutkudan yoksunluk değil, yaşantıdan yoksunluk. Yahya Kemal'in bu tecrübeden yoksun olmadığını, kadınların da olduğu gece ortamlarına girdiğini biliyoruz (Karaosmanoğlu, 1990: 131-132). Oysa, söz konusu şairler bu tecrübeden yoksundular. Meyhaneye gidiyorlardı, ama yanlarında aşık oldukları kadınlar yoktu. Büyük bir ihtimalle bulundukları ortamda da kadın yoktu. Benzer bir duruma, Orhan Pamuk da, etkileyici bir betimlemeyle işaret eder; İstanbul'un dört hüzünlü yalnız yazarından biri olarak adlandırdığı Reşat Ekrem Koçu'yu anlatırken:

> Çoğu zaman (1950-1970 arası) akşamları ansiklopedinin yazıhanesinde buluşulur, uzun uzun sohbet edildikten sonra, hep birlikte Sirkeci'de bir meyhaneye gidilirdi.

> Aralarına hiç kadın alamayan ve tıpkı İstanbul divan şairleri gibi son derece erkek merkezli bir dünyada yaşayan zamanın bu ünlü yazarları divan edebiyatının, sohbet geleneğinin ve özel Osmanlı erkek kültürünün son temsilcileriydiler. Kadınlardan efsane yaratıklar gibi basmakalıplaşmış bir imge diliyle söz eden, aşk ile bir yazı konusu olarak ilgilenen ve cinselliği de tuhaflık, günah, kirlilik, hile, aldatma, aşağılama, zaaf, rezalet ve suçluluk duyguları ve korkuyla ilişkilendiren bu geleneksel erkek kültürü ansiklopedinin her sayfasında hissedilir (Pamuk, 2003: 157).

Bu ileri sürümün, Ahmet Muhip Dıranas için geçerli olamayacağı dile getirilebilir, *Serenad, Olvido* gibi eşsiz aşk şiirlerini yazmış oldu anımsatılarak. Kuşkusuz, burada söz konusu olan, Dıranas'ın şairlik yeteneği değil, ama, Dıranas'ın *Fahriye Abla* hariç hiçbir şiiri bir aşk tecrübesini dile getirmez. (Fahriye Abla şiiri çocukluğa ilişkin bir anıyı dile getirir ama çocuk zihninin kaydettiği bilinçle değil, dile getirildiği anın tutkusuyla.) Tam tersine, Dıranas'ın şiirinde dile gelen aşk değil, erkek öznenin yaşadığı tutku kararmasıdır. Yoruma gerek yok, *Olvido*'nun ilk parçası şöyledir:

> Hoyrattır bu akşamüstüler daima.
> Gün saltanatıyla gitti mi bir defa
> Yalnızlığımızla doldurup her yeri
> Bir renk çığlığı içinde bahçemizden,
> Bir el çıkarmaya başlar bohçamızdan
> Lavanta çiçeği kokan kederleri;
> Hoyrattır bu akşamüstüler daima.
> (Dıranas, 1982: 27)

Serenad adlı şiiri, *Yeşil Pencerenden bir gül at bana,/ Işıklarla dolsun kalbimin içi./ Geldim işte mevsim gibi kapına/ Gözlerimde bulut, saçlarımda çiğ* diye başlar, *Pencerenden bir gül attığın zaman/ Işıkla dolacak kalbimin içi* diye biter; ama pencereden hiçbir zaman *gül* atılmamıştır ona. Bu nedenle, kalbi gibi, şiirinin içerdiği tinsel evren de, ışıktan yoksundur.

Ama, bu hal, bu şairlerin şiirlerinde doğrudan doğruya, yani tutku kararması olarak ortaya çıkmaz. O, yaşantı olarak bastırıldığı gibi bir imge olarak da bastırılır. 70'li yıllara gelindiğinde, erkek özne, içinde bulunduğu kadın ve aşk yaşantısından yoksunluk durumunu pavyon ve konsomatris olanağı ile aşmaya çalışacaktır. Bu tecrübeye ait erkek imgesi, İsmail Uyaroğlu ile girer Türk şiirine. *Konsomatris* adlı şiirinin birinci bölümünün ilk yarısı şöyle:

> Maraş'ta, Gül Pavyon'da
> Bir konsomatris vardı, Yıldız
> Bol yirmi liraydı o zamanlar
> İnce, kara kuru bir kız

O yıllar serseriydim biraz
İçki, pavyon, kadın
Derdim, başka anlamı
Var mı acaba hayatın

Sanırdım ki hayat yalnız
İçki içmekti beraberce
Ve saydam sözler etmek
Yıldız'ı locaya çağırıp her gece

Her gün meyhanede, ama 30'lu yıllardan farklı olarak, bu sefer yalnız geçen bir hayat: *Tam üç meyhane dolaştın akşamdan beri/ Bu dördüncüsüydü/ Dinmedi sızın yine de, değişen tek şey/ Masaların lekeli örtüsüydü.* Ama, bu yaşantı tarzı bir yerde tıkanır, ve patlama *Orospu!* adlı şiiriyle gelir.

İlk kez küfredeceğim kutsal diliyle şiirin
Ve yazdığım en kötü şiir olacak bu
Çünkü sözünün geçtiği yerde senin
Edilebilecek en iyi kelime: -Orospu!

Türk şiirindeki erkek imgesinin bir tarzına ait olarak ortaya çıkan tutku kararması, yüzyılın sonuna doğru "taşkın bir azaba" (Temizyürek, 2004) dönüşecektir.

3. Erkeklik söylemiyle konuşan erkek imgesi

Burada, erkek söylemi derken kastettiğim, kadını edilgenlikle ıralanan imgelerle betimlerken, onu cinselliğe indirgeyen bakış tarzını içeren söylemdir. Erkeklik söylemi içinden konuşan erkek imgesi, yaygın olarak kendini solcu, toplumcu, sosyalist olarak tanımlayan ve özellikle 70'li yılların şairlerinin şiirlerinde görülmektedir. Bu bağlamda, erkeklik söylemiyle konuşan erkek imgesinin temel özelliği, eğitim sorununda ortaya çıkmaktadır. Burada, eğitim terimiyle kastettiğim pedagoji değil, etik ve ontik tutarlılık bilgisi ile bu bilginin bilincine sahip olma durumunun gerekliliğidir. Etik ve ontik tutarlılık derken kastettiğim ise, şairin içinde bulunduğu veya tercih ettiği düzlemin ve bu düzleme ait problem alanının kavram ve ilkelerine göre devamlılık ve sürekliliğin sağlanması ve bunun korunmasıdır. Bu bağlamdan hareketle bakıldığında, örneğin Ahmet Telli'nin *Soluk Soluğa* şiirindeki erkek öznenin 'eğitimsiz' düzleminde yer aldığı ileri sürülebilir. Telli'nin,

Nerde doğmuştu ve ne zaman kopup
gitmişti o kentten anımsamıyor artık
Hangi sokaktaydı ilk sevgili ve hâlâ
sürüp gider mi ilk öpüşmenin esrikliği

Gizlice buluşmaya gelen ve ölürcesine
korkular geçiren o kız nerdedir şimdi
Sensiz olursan yaşayamam diyen
o liseli kız hangi kentte kaldı
ve o sarışın
o afeti devran bekler mi hâlâ
atlas yataklara sererek yaşamanın anlamını
(Telli, 1983: 12)

bu dizeleri, bu dizelerle anlatılan solcu/devrimci erkek imgesinin, onun sosyalist ya da solcu olması durumuyla bir tutarlılık, bir süreklilik oluşturuyor değildir. Daha önemlisi, burada, çok yaygın bir erkek figürü ortaya çıkmaktadır. "Kadınların varlık nedeni onların erkeklerle 'yatmasıdır'" diye düşünen ve onlarla yattıktan sonra onları bırakıp giden bir erkek figürü. Nasıl, kadın tarafından el konulma, kafeslenme erkek figürünün temel korkularından birini oluşturuyor ise, kadınlara ilişkin bu düşünme biçimi de kadın figürünün temel korkusunu oluşturmaktadır.

4. Kadın şairlerin şiirlerinde erkek imgesi

Kadın şairlerin erkeklere ilişkin imgelerinin, erkek şairlerin kadınlara ilişkin imgelerinden daha gerçeğe uygun, bu nedenle de daha güçlü olduğu ileri sürülebilir. Erkek şairlerin şiirlerinde, yaygın olarak söz konusu olan, kadının varoluşundan veya hallerinden çok, erkek öznenin söz konusu kadın imgesine ilişkin arzusunun veya özleminin, kederinin veya öfkesinin betimlenmesidir. Daha da önemlisi, bu betimlemelerde imge nesnesi edinilen kadın, bir varlık bütünlüğü içinde değil, yani bedensel ve kişiliksel bütünlüğü içinde değil, belli bedensel uzuvların tekilliği içindeki kadındır. Bacakları, poposu, cinsel organı, göğüsleri, dudakları, gözleri, elleri gibi tekil/parça uzuvlardır kadın diye imge nesnesi edinilen; bu uzuvlara ilişkin erkek öznenin arzusudur dile getirilen. Burada, bazı şairler, örneğin özellikle Nazım Hikmet, Behçet Necatigil, Sezai Karakoç gibi şairler, bu yargının dışında tutulabilir, ama yaygın betimleme böyledir. Buna karşılık, kadın şairlerin şiirlerinde imge nesnesi edinilen erkek özne, bir kişilik ve bedensel varlık bütünlüğü halindedir; betimlenen, bir varlık bütünlüğü içinde erkek öznenin varoluş halleridir. Bunun nedeni, kadınların erkeklere göre, daha güçlü bir psikolojik düşünme gücüne sahip olmalarıdır denilebilir. Kadınlar, kendileri hakkında olduğu gibi erkekler hakkında da, erkeklerin kendileri hakkında olduğundan da, daha fazla içgörüye sahiptirler. Türk şiiri dikkate alındığında, erkek şair, kendinde olanı dile getirmektedir. Kendinde olanı dile getirmek bir düşünme biçimi değil, bir betimleme tarzıdır. Düşünme, çaba harcamayı gerektirirken, betimleme pasif bir edimdir, çoğu zaman çabayı gerektirmez, ona gereksinim duymaz. Bu, düşünme biçiminin en

güçlü örneklerini Gülten Akın'ın şiirinde bulmak olanaklı. Burada, Akın'ın iki şiirinden birer parça alıntı yapacağım. Ancak, Gülten Akın'ın daha ilk şiirlerinden itibaren böyle bir düşünüş biçimi vardır. Bu ifadenin anlamı şu: (Cumhuriyet dönemi) Türk şiiri gibi, büyük, yani etkileyici ve yön değiştirici şairlerin erkek şair olduğu bir ortamda, erkek söyleminin tuzaklarına düşmeden ve daha önemlisi önünde bir model, bir örnek olmadan *kendi şiirini* kurmuş bir şair Gülten Akın. *Kent Bitti* adlı şiiri ile,

erkekler
kanına alkolden kıymıklar batıran
erkekler doğuyor çılgınlıklarından
kadınlarsa
kapatıp kendilerini rahimlerine
sırlarıyla oynuyorlar
(Akın, 1995: 36)

Yaz Odası şiirinin son kısımları

adam bağırıyor, hep bağırırlar
adamın buyurgan sesiyle bölünür
bölünsün. Onları usulca
topladım topluyorum
biter, ben giderim, olsun
sürdürür sözcükler
(Akın, 2003: 14)

bir fikir verici niteliktedir. Erkek şairlerin şiirlerindeki erkek özne ile Gülten Akın'ın şiirlerindeki erkek imgesi arasında ilginç bir benzerlik var. Erkek özne, panik halinde. Sözünü ettiğim ne psikoloji, ne de psikolojik hal; sorun daha değişmezlik içeren türden: Gerek Akın'ın şiirindeki öznenin gözlemine göre, gerekse, yukarıda örneklenen erkek şairlerin şiirlerinde, panik halinde olmak, erkek imgesi için ontolojik bir durum olarak ortaya çıkmakta. Bağırma edimi anlamında değil, bağırma durumuna gelme anlamında. Erkek özne, dünyanın sonu gelmiş gibi bir algılama ve varoluş içinden edimlerini gerçekleştirmektedir.

Bu yazıyı, Yunanlı şair Zoe Karelli'nin, *Şefkat* isimli şiiriyle bitirmek istiyorum.[15]

15 Zoe Karelli, Çağdaş Yunan şairlerindendir. Selanikli. Karelli, Çağdaş Yunan şiiri içinde, *30 Kuşağı* ya da Birinci ve İkinci Dünya Savaşı arası olarak adlandırılan *Mesopolemiki Kuşağının* temsilcilerindendir. Benim, *Felsefi Şiir* olarak adlandırdığım düşünce şiirinin en güçlü temsilcilerindendir. Ama nedense, şiirleri Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Cevat Çapan'ın *Çağdaş Yunan Şiiri Antolojisi*'nde yok. Türkiye'de, şimdiye kadar yayınlanmış tek Türkçe şiiri *Armağan Götüren Kralların Yolculuğu*'dur (Kuçuradi, 1979: 125-126). *Şefkat* şiirini, psikiyatr, şair Kriton Dinçmen tercüme etti. Kendilerine, teşekkürü borç bilirim.

Acıdır, hasta bir erkek...
Yaşamın tam ortasında...
Erkekler güçlü olmaları için yaratılmışlardır.
Bunu hissederler,
ve de yatağa düştüklerinde
hüzün dolar ifadeleri.
Bazen bakışları solar.
Başlarına gelene şaşırmışlardır sanki.
Güçsüzlüklerine şaşırmışlardır gibi
kızarlar ve de kahrolurlar,
ondan sonra daha da üzülürler.
Hastalıklarında hüzünleri başka türlü olur.
Çocuklarmışcasına teslim ederler kendilerini
Kişilikleri erken gelişmiş çocuklarmışçasına
gözlerine bakar,
kendilerini doğrulamanı beklerler...
Sadece iyileşecekleri için değil,
hiçbir şeyleri olmadığı için değil,
ama, güçlerinin tam olduğu için de...
Senin, kendi arzun için onlara baktığını
ve de onların onu kabul ettiklerini...
Acı bir şeydir, bir erkeğin hasta olması.
Kahreder seni, yardımını kabul edişi.
Kahreder seni, senden bir şeyler rica edişi.
Kahreder seni bakışı.
Kahreder seni onun incinmiş gururunu duymak
sabrı.
Bu nedenledir ki, inanmazsın artık
onun dünyanın en güçlü erkeği olduğuna
İyileşmesi için de,
işte budur bakışında görmesini istediği.
Aşkımdır sana tüm bunları öğretecek.
Sadece senin onu sevmenin yetmediği;
çok daha fazlasını ister,
kendisine daima güvenmeni ister...

KAYNAKÇA

Akın, Gülten (1960) *Kestim Kara Saçlarımı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
Akın, Gülten (1995) *Sonra İşte Yaşlandım*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
Akın, Gülten (2003) *Uzak Bir Kıyıda*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
Althusser, Louis (1978) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp-M. Özışık, Birikim Yayınları, İstanbul.
Althusser, Louis (1996) *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yayınları, İstanbul.
Baudrillard, Jean, *Çaresizlik Stratejileri*, çev. Oğuz Adanır, basılmamış çeviri metinden.
Dıranas, Ahmet Muhip (1982) *Şiirler*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.
Dürüşken, Çiğdem (1997) "Catullus: Poeta Novus", *Catullus'un Bütün Şiirleri* içinde, YKY, İstanbul.

Dürüşken, Çiğdem (2003) *Iuvenalis Yergiler,* Koç Kitaplığı, İstanbul.

Eagleton, Terry (1985) *Eleştiri ve İdeoloji,* çev. Esen Tarım - Serhat Öztopbaş, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gehlen, Arnold (1954) *İnsan,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 2, İstanbul.

İnal, Gülseli (1994) "Alice Harikalar Ülkesinde", *Sombahar,* no: 21-22, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1990) *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2000) *Ahmet Haşim – monografi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Kuçuradi, İoanna (1998) *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Kurtuluş, Akif (1999) *Harita Metot Defteri,* Piya-Zed Yayınları, İstanbul.

Lloyd, Genevieve (1996) *Erkek Akıl,* çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ovidius (1956) *Sevişme Yolu,* çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Elip Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2003) *İstanbul – Hatıralar ve Şehir,* YKY, İstanbul.

Scheler, Max (1998) *İnsanın Kosmostaki Yeri,* çev. Harun Tepe, Ayraç Yayınları, Ankara.

Tarlan, Prof. Dr. Ali Nihad (1985) *Fuzûlî Divanı Şerhi I,* Say.6, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Telli, Ahmet (1982) *Su Çürüdü,* Dayanışma Yayınları, Ankara.

Temizyürek, Mahmut (2004) "Taşkın Bir Azap İçinde Kendini Ötekileştirmek", *Cumhuriyet Kitap,* no. 744.

Thomson, George (1966) *Marksizm ve Şiir,* çev. Cevat Çapan, Uğrak Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Thomson, George (1983) *Tarihöncesi Ege 2. Cilt,* çev. Celâl Üster, Payel Yayınları, İstanbul.

Uyar, Tomris (1986) "Nereden Nereye...", *Broy-Şiir Dergisi,* no. 3, İstanbul.

İktidar, erkeklik ve teknoloji

*Erol Maral**

Giriş

Endüstri Devrimi, üretim ilişkileri, şehirleşme ve toplumsal yapıdaki diğer değişimlerin yanında bilimsel / teknolojik ilerlemeye dair bir hayranlık ve inanç da getirdi. Bu iyimserlik, özellikle 1960'lardan sonra atom bombası, DDT, çevre felaketleri gibi olumsuz örneklerle sarsılsa da, hâlâ var olan hemen hemen her sorunun yeni bir teknolojik gelişmeyle çözüleceği düşüncesi gücünü koruyor. Bütün bunların temelinde yatan ise, bilimin ve teknolojinin toplumsal yargılardan, değerlerden ve genel olarak toplumsal yapıdan ayrı, özerk bir varlığı olduğu düşüncesi. Benim bu makalede savunacağım görüş ise, teknolojinin içinde var olduğu toplumsal yapıdan bağımsız olmadığı, onunla birlikte şekillendiği ve dolayısıyla var olan değerlerin -bu arada güç ilişkilerinin ve eşitsizliklerin de- teknolojinin yapısına taşındığıdır. Söz konusu eşitsizlikler ve sorunlar içinde bu yazının konusunu oluşturan; toplumsal cinsiyet ilişkileri ve bunların, eşitsizliği yapısal olarak içinde bulunduran bir teknolojinin sağlayacağı ilerlemeyle aşılamayacağı görüşüdür. Teknolojinin erkek cinsel kimliğiyle ilişkisinin, bütün bu eşitsizliklerin ve güç ilişkilerinin nasıl kurulduğunu anlamak için anahtar olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, konuya önce erkek cinsel kimliğinin incelenmesiyle başlayıp, daha sonra bu kimliği teknolojiyle bağlantılandırmayı ve son olarak teknoloji-erkeklik ilişkisinin iktidar boyutunu daha ayrıntılı olarak ele almayı uygun buldum.

(*) Rensselaer Politeknik Enstitüsü, Bilim ve Teknoloji Çalışmaları Bölümü.

Erkeklik

Erkekler ile ilgili çalışmaların tarihi çok eski olsa da, sosyal bilimlerde (psikoloji-psikanaliz dalı hariç) "erkeklik", ya da erkeklik ve erkek kimliği üzerindeki çalışmalar daha geç bir tarihte, toplumsal cinsiyet tartışmaları ve çalışmalarıyla başlamıştır. Özellikle 1970'lerdeki ikinci dalga feminizmin yol açtığı toplumsal cinsiyet tartışmaları ve araştırmaları, önce kadınlar üzerine yoğunlaşmış, kabaca 80'lerin başından itibaren ise, erkek kimliği (erkeklik) üzerine yapılan çalışmalar artmaya başlamıştır.

Erkeklik çalışmaları farklı disiplinler tarafından farklı vurgularla ve farklı şekillerde yapılır ve bu geniş alanda, erkeklik farklı disiplinler tarafından farklı şekillerde tanımlanır. Benim bu makalede benimseyeceğim ve teknoloji-erkeklik ilişkisini açıklamak için diğerlerinden daha uygun olduğunu düşündüğüm tanıma göre, erkeklik ile kast edilen en basit haliyle, temelde erkeklerin içine sokulduğu bir toplumsal cinsiyet kalıbı, bir "ideal erkek kimliği"dir; ancak bununla kalmaz, daha karmaşık yönleri de içerir. Bir kere, sadece erkeklere özgü değildir, kadınlar da erkekler kadar erkekliği üretir, tüketir ve birer toplumsal rol olarak "oynarlar" (Sedgwick, 1995: 12-13).[1] Bu yaklaşıma göre, toplumsal cinsiyet bir "yapı" olmaktan çok bir "performans"tır (Berger vd., 1995: 3). Erkeklik kliplerden şiire, rap şarkı sözlerinden spora, bira reklamlarından psikoterapiye kadar her şeyi kapsayan toplumsal söylem aracılığıyla kurulur (Sterling, 1995: 127) ve ataerkillik tarafından sürekli olarak yeniden şekillendirilir; hatta ataerkilliğin asıl gücü kökleşmiş geleneklerden değil, erkekliğin sınırlarını toplumsal iklime göre değiştirme kapasitesinden kaynaklanır (Ross, 1995: 172). Bu tanım aynı zamanda, "teknoloji" bölümünde değineceğim "toplumsal inşa" (*social construction*) teorilerinin yaklaşımıyla da uyum içindedir. Toplumsal inşayı savunanlar tarihler ve kültürler aşırı cinsellik/cinsiyet tanımlarını reddeder. Buna göre, evrensel, genel geçer bir cinsiyet tanımı yoktur. Kültürlere ve tarihî dönemlere göre cinsiyetin ve cinselliğin kazandıkları anlamlar değişiklik göstermektedir (Vance, 1995: 47).

Üzerinde genellemeler yapabileceğimiz, tüm toplumlar ve zamanlar için aynı ve değişmez tek bir "erkeklik" yoktur. Erkeklik ve kadınlık içsel olarak ilişkisel (*relational*) kavramlardır; yani birbirlerine göre, birbirleriyle ilişki içinde anlam kazanırlar. Sosyal bilimler için bilgi nesnesi olarak erkeklik her zaman ilişki-içindeki-erkeklik'tir (*masculinity-in-relation*). Yani asıl incelenen, bilgi nesnesi olan, bağımsız bir "erkeklik" ya da "kadınlık" değil, "toplumsal cinsiyet ilişkileri"dir.

Birbirinden farklı erkeklikler olduğunu gösteren çalışmalar arasında iktidar olgusuyla en yakından ilişkili olanı Connell'in "hegemonik erkeklik" kavramı-

1 Buradaki "oynamak" kelimesi, Ingilizce'deki "perform" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

dır. Buna göre, erkeklikler arasındaki farklılıkları görmek yeterli değildir, aynı zamanda bunlar arasındaki ittifak, egemenlik ve boyun eğme ilişkilerini de tanımak gerekir. Erkeklik içinde de toplumsal cinsiyet politikaları vardır. Eşcinsellik bu politikaların en görünür hale geldiği örnektir: Eşcinsel erkeklerin çoğunlukla hâkim (heteroseksüel) erkekler tarafından dışlanmasının ve hatta zaman zaman saldırıya uğramalarının yanı sıra, eşcinsellik iddiaları özellikle heteroseksüel erkekler için hakaret anlamında kullanılır. Eşcinsel olduğu imaları yapılan ya da böyle lakaplarla çağrılan erkeklerin çoğu heteroseksüeldir, ama zaten burada asıl sorun cinsel yönelimleri değildir. Genellikle kendisine bu şekilde saldırılan kişi, kontrol ve hâkimiyet oyununu oynayarak erkek dayanışmasını desteklemekte gönülsüz davranan biridir ve bu durum özellikle spor ve kadınlar konularıyla ilgili olarak ortaya çıkar. Spor konusunda yeterince aktif olmayan, özellikle de futbol gibi "erkek oyunu" gözüyle görülen sert takım sporlarında yeterince başarılı ve saldırgan olmayan ya da kadınları aşağılayan şakalara katılmayan, kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmada gönülsüz davranan erkekler, yeterince "erkek" olmadıkları suçlamasıyla karşılaşır ve dışlanırlar. Çoğunlukla hedef rasgele seçilmiştir ve diğer erkeklerin, karşısında kendi ataerkil erkekliklerini ölçebilmeleri gibi bir işlevi vardır. Aynı zamanda bu durum, diğerlerinin "içeride" oluşlarını pekiştiren bir "dışarıdaki" figürü yaratır, yani grup içindeki aidiyet duygusunu güçlendirir (Johonson, 1997: 70-71).

Hegemonya, mutlak kontrol anlamına gelmez; otomatik değildir ve kesintiye uğrayabilir, hatta kendi kendini kesintiye uğratabilir. Erkekliği kurgulayan ilişkiler diyalektiktir: sosyalleşme modelinin tek taraflı nedenselliğine denk düşmezler (Connell, 1995: 37). Bu durumda, farklı erkeklikleri tanımlarken bunları sabit kategoriler olarak alamayız, önemli olan toplumsal cinsiyetin kuruluşundaki ilişkilerin dinamizmini fark etmektir.

Burada, farklı erkekliklerin oluşmasında sınıf kavramının etkisinden de söz etmek gerekir. Tolson, erkeklik kültüründeki çeşitliliğin temelinin aile değil, iş yaşamı olduğunu ileri sürmektedir (Segal, 1997: 94). Orta sınıfta erkeklikle özdeşleştirilen değerler rekabet, hırs, toplumsal sorumluluk ve duygularını belli etmemedir. Buna karşılık, işçi sınıfında erkeklik, fiziksel güç, dayanıklılık ve erkekler arası dayanışma ile özdeşleştirilir. İşçi sınıfının "maço" dayanışma kültürü, diğer erkeklerin hâkimiyeti altında olmanın bir telafisi olmasının yanı sıra; sendikalarda olduğu gibi toplu direniş ihtimalini ve kendine saygı duymayı getirir. Yaptığı işle gurur duymak, ancak o işi yapamayacak olanları, yani kadınları ve "yumuşak" erkekleri dışlamakla mümkündür. Orta sınıfın çalışma kültürüyle bağlantılı olan bürokratik erkeklik ise, görev duygusu ve kendini disipline edebilmeyi vurgular (Segal, 1997: 95). Türkiye bağlamında düşündüğümüzde, toplumsal sınıfın yanında şehirleşme/gecekondulaşma boyutunun da işin içine girdiği "delikanlılık" söylemi ile; özellikle medyanın popüler hale getirdiği "metroseksüel" erkeklik tartışmalarını bu duruma örnek gösterebiliriz.

Konunun bir başka boyutu, kadınlarla çeşitli erkekliklerin ilişkisidir. Deniz Kandiyoti, Ortadoğu'nun Müslüman kültürlerindeki erkekliği incelediği makalesinde, kadının özgürleşmesinden yana olan ve kadın hakları için uğraş veren erkek reformcuların ataerkil bir sistem içindeki yerini sorgulamaktadır. Reformcu erkekler çoğunlukla egemen erkeklik pozisyonundan değil, bütün iktidarı elinde tutan baba figürü karşısındaki genç erkek çocuğun bakış açısından konuşurlar: Görülen bir bakıma, daha güçlü bir erkeklikle tâbi kılınmış erkekliklerin yine tâbi konumdaki kadınlarla ittifakıdır (Kandiyoti, 1994: 198). Yani bir çesit güçsüzlerin dayanışması... Yine de durum "genç erkek" konumundan hareket eden reformcuların hâlâ kadınlar için neyin iyi olduğuna karar veren taraf olduğu gerçeğini değiştirmez.

Görüldüğü gibi, hegemonik ve tâbi erkeklik kavramları çeşitli kültürlerde farklı erkek gruplarıyla özdeşleştirilse de; hemen hemen her toplumda birbiriyle hiyerarşik ilişkiler içinde bulunan birden fazla erkeklik bulunmaktadır. Bu hiyerarşik pozisyonlar sabit değildir, erkeklerin farklı ilişkilerindeki konumlarına göre değişebilir. Buna karşın, genel olarak kadınların tüm bu "erkeklikler" karşısındaki konumu ikincildir. Tabii ki, farklı iktidar ilişkileri çerçevesinde tek tek erkek ve kadınların konumu bununla çelişebilir: örneğin orta ya da üst-orta sınıfa mensup bir kadın, işçi sınıfından bir erkekle işçi-işveren ilişkisi çerçevesinde, kadının hâkim konumda olduğu bir ilişki kurabilir. Ya da kadın bir öğretmen erkek öğrencisine karşı hâkim durumda olabilir. Ancak bu durum, aynı ya da benzer konumdaki erkekler ve kadınlar arasındaki (örneğin işçi sınıfından bir kadınla yine işçi sınıfından bir erkek arasındaki) ilişkilerde genellikle erkeğin egemen konumda olması gerçeğini değiştirmez. Yine de, bu durumun sabit, tüm zamanlar, koşullar ve ilişkiler için mutlak ve değişmez olduğu iddia edilemez: zaman ve duruma göre değişim mümkün olduğu gibi, her zaman için tâbi konumda olanın da kendi direnme yolları vardır ve iktidar çok yönlü bir ilişkidir.

Teknoloji ve erkeklik

Teknoloji de, toplumsal cinsiyet de toplumsal olarak kurulurlar ve bu kurulma sürecinde birbirleri ile ilişki halindedirler. Bu ilişki birbirlerini şekillendirmeleri sonucunu doğurur. Öncelikle, her ikisi de belirlenmiş ve sabit değildirler; bir sürece ait kavramlardır. Bu durum, toplumsal cinsiyet ve teknoloji arasındaki iki taraflı, karşılıklı şekillendirme ilişkisini anlatmak için teorik bir dayanak oluşturur. Bu çerçevede, teknoloji toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hem kaynağı, hem de sonucudur ve bunun tersi de doğrudur, yani toplumsal cinsiyet de teknolojinin kaynağı ve sonucudur (Faulkner, 1999: 63-64).

Teknoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkileri için genel olarak söylenebilecekleri sıralamak gerekirse: Birincisi, yeni teknolojilerin tasarımında doğrudan etkili

olanlar çoğunlukla erkeklerdir; kadınlar daha çok "alıcı" konumundadırlar ve bu da yeni teknolojilerin şekillendirilmesine yansımaktadır. İkinci olarak; inşa, bakım-onarım işleri ve pazarlama gibi teknoloji ile çeşitli ilişkileri içeren "teknik yeterlilik ve beceri" (*technical competence*) kavramı, kadınlardan çok erkeklerle ilişkilendirilen bir özelliktir. Üçüncüsü, yukarıdaki iki noktayla da bağlantılı olarak, teknolojinin yaygın kültürel imaj ve görünümleri yaygın erkeklik ve iktidar imajlarıyla örtüşmekte, bu da teknolojiyle erkeklik arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir (Faulkner, 1999: 62). Teknolojinin "eril kültür" olarak tanımlanması (Savcı, 1999: 131) ve erkeğe ait olan toplumsal cinsiyet kimliği, "erkeklik" kavramıyla ifade edilmektedir. Erkeklik ve teknoloji, toplumsal olarak kurgulanmaları sürecinde birbirlerini çeşitli şekillerde içerir ve desteklerler.

Teknoloji ile erkeklik arasındaki ilişkinin boyutlarından biri de, teknoloji ile ilişkili iş kollarında görülen cinsiyete dayalı işbölümüdür. Buradaki erkek hâkimiyeti, daha sonraki aşamalarda teknolojinin tasarımı, pazarlanması, kullanılması gibi süreçlerin de "erkekleşmesine" katkıda bulunmaktadır. Yine Connell'in tanımını kullanırsak, cinsiyete dayalı işbölümü, "belirli iş tiplerinin belirli insan kategorilerine bölüştürülmesi"dir (Connell, 1998: 141). Bu bölüştürme daha sonraki bir pratiği kısıtlaması ölçüsünde toplumsal bir yapıdır ve birbiriyle ilişkili çeşitli biçimlerde gelişir. Cinsiyete dayalı işbölümünün aldığı biçimlerden biri, cinsiyetin yapılacak işi belirlediği toplumsal bir kurala dönüşmüş halidir: yani bir işyerine giren çalışana kadınsa x, erkekse y işi verilir (Connell, 1998: 141). Genellikle, madencilik, metal işleri, diğer vasıflı imalat işleri ve teknik vasıf gerektiren işler erkek işi; kadınların özel alandaki eylemleriyle benzerlik gösteren sekreterlik, hemşirelik, bakım, temizlik, yemek gibi işler kadın işi kabul edilir. Kadınlara ait olduğu kabul edilen işlerin, yine kadınlarda yapısal olarak bulunduğu varsayılan sabır, duygusallık gibi özellikler gerektirdiği düşünülür ve bu işlerde kullanılan teknoloji çok fazla teknik bilgi ve zihinsel yetenek gerektirmez (Savcı, 1999: 136).

Bir iddiaya göre, bu yapılanma kadını otomatik olarak erkeğin egemenliğindeki teknoloji alanından uzak tutar ve bazı toplumbilimcilerin iddia ettiğinin aksine, yeni teknolojik gelişmeler, fiziksel güce ihtiyacı ortadan kaldırarak cinsiyete dayalı işbölümünü sona erdirmez; toplumsal cinsiyet ilişkileri teknolojik gelişmeye rağmen dikkat çekici biçimde sabit kalır (Savcı, 1999: 136-137). Ayrıca, aynı işkolunda çalışsalar da, kadınlarla erkeklerin teknolojiyle ilişkileri farklıdır ve bu farklılık işbolümüne yansır. Buna, bilgi işlem endüstrisinin ilk yıllarında yapılan bir çalışma örnek gösterilebilir: Yapılan işin niteliği fiziksel güç gerektirmese de, sektörde kadınların ağırlıklı olarak yaptığı iş veri giriş kartlarına delik açmakken, erkekler operatör, satış sorumlusu, sistem analisti ve yönetici gibi asıl karar alma mekanizmalarında ya da belirleyici konumlarda bulunmaktadır (Savcı, 1999: 142).

Kuşkusuz bu araştırma bilgi işlem endüstrisinin görece yeni olduğu bir dönemde yapılmıştır; bugün veri giriş kartları artık terk edilmiş bir teknolojidir ve eskiye oranla bilgisayarla ilgili işlerde daha çok kadın sistem analistliği, operatörlük, hatta yöneticilik yapabilmektedir. Ancak bilgi işlem endüstrisi hâlâ erkeklerin baskın olduğu bir alandır. Ayrıca, veri kartlarına delik açma işinin yerini klavye ile veri girişi yapma işi almıştır. Operatörlük, sistem analistliği gibi diğer alanlarla karşılaştırıldığında düşük ücretli, emek yoğun veri girişi işinde çalışan kadınların oranı diğer alanlardakine göre daha fazladır. Başka bir araştırmaya göre, yüksek teknoloji firmalarında çalışan kadınlar, erkekler kadar ilerleme şanslarının olmadığını ve yeni teknolojiye rağmen eski zihniyetin devam ettiğini düşünmektedirler. Araştırmada görüşülen kadınlardan bazıları, kadınların geleneksel olarak idari görevlere ve destek bölümlerine yönlendirildiğini, bu yüzden yönetici pozisyonu için gereken becerileri ve deneyimi kazanamadıklarını; erkeklerin ise geleneksel olarak daha operasyonel alanlara yönlendirildikleri için yöneticilikte daha şanslı olduklarını söylemişlerdir (Emery, 2001: 32).

Bu örneklerde görüldüğü kadar açık olmayan başka bir ayrımcılık türü, çalışanların işle ilgili eğitim aldıkları veya ustalaştıkları bir yerde cinsiyete dayalı ayrımcılık yapılmasıdır. Böyle bir mekanizma, ilk bakışta daha az belirgin, teknik nedenlere dayalı görüntüsü veren bir ayrımcılık yaratır. Görünürde 'başvuranlar arasında en iyi' seçilirken, erkeklerin belirli bir iş için kadınlara kıyasla daha iyi hazırlandığı veya eğitildiği bir yerde, bu adil görünen seçim bir erkeğin seçilmesi anlamına gelir (Connell, 1998: 142).

Buna örnek olarak Cynthia Cockburn'un basım endüstrisindeki teknik değişimi anlattığı çalışması gösterilebilir. Basım işçiliğinin fiziksel güç gerektirdiği, elle dizgi yapıldığı zamanlarda, bu iş genel olarak erkeklerin tekelindeyken; kadınlar ve çocuklar endüstrinin daha az güç gerektiren, düşük gelirli ve vasıfsız yan işlerinde çalışıyorlardı. İşverenler ise, dizgiyi el yerine makineyle yapacak ve işkolunun emek-yoğun karakterini değiştirecek yollar aramaktaydılar. 1880'lerde dizgi makineleriyle ilgili tasarımlar ortaya çıktığında, en başarılı model olan Linotype, erkek çalışanlar tarafından işsizliğe neden olacağı iddiasıyla direnişle karşılandı. Daha farklı bir model, Monotype ise Linotype'dan daha sonra geliştirilmişti ve işi, klavye ile harf dizme ve harfleri kalıplara dökme olarak iki sürece ayırıyordu. Buradaki amaç, daha az beceri ve güç gerektiren harf dizme işinde kadınları kullanmaktı; ancak 1909-1910'da sendikalar kadınları işkolundan tamamen çıkartmak için kampanyalar düzenlediler ve kadınların çıraklığa kabul edilmemesi gibi bazı sınırlamaları kabul ettirdiler. Basım endüstrisi, halen daha yüksek gelirli işleri erkeklerin yaptığı, kadınların ancak sınırlı varlık gösterebildikleri bir işkoludur. Cockburn, bu duruma, erkeklerin sosyopolitik güçlerini kullanarak, fiziksel gücün yerine geçen makineyi de kontrol etmeyi başardıkları yorumunu getirmektedir (Cockburn, 1999: 179).

Teknoloji ile ilgili endüstrilerde cinsiyete dayalı işbölümü ve ayrımcılık erkeklik ile teknoloji arasındaki ilişkinin sadece bir yönüdür. Bu ilişkinin daha önemli yönü ise, bir önceki bölümde tartışılan toplumsal cinsiyet kimliği ile teknoloji arasındaki bağlantıdır. Erkeklik teknik yeterliliği içerecek şekilde kurgulanırken; teknoloji de erkeksi imajlar ve semboller içerecek şekilde kurgulanır.

Çağdaş kapitalist ülkeler için, erkeklerin iktidarının ve erkeklik otoritesinin diğer alanlara göre daha yoğunlaşmış olarak görüldüğü başlıca dört kurum ya da alan vardır: askerî ve paramiliter güçler, polis, cezaevi sistemleri gibi kurumsallaşmış şiddetin hiyerarşileri ve işgüçleri; çelik ve petrol şirketleri gibi ağır endüstrinin ve bilgisayarlar, uzay gibi yüksek teknoloji endüstrisinin hiyerarşisi; merkezî devletin planlama ve denetim mekanizması ve son olarak da fiziksel gücü ve erkeklerin makinelerle birliğinin önemini vurgulayan işçi sınıfı çevreleri (Connell, 1998: 153). Bu bileşenlerden ilk üçü, erkekliği, otoriteyi ve teknolojik şiddeti birbirine bağlayan bir ideolojiyle ilişkilendirilir; sonuncu bileşen olan işçi sınıfı çevreleriyle bağlantı ise askerî inanç ve pratiklere kitlesel taban sağlar.

Bunun yanı sıra, Connell'in "meslek kültürleri" olarak adlandırdığı, profesyonelliği ve teknik uzmanlığı vurgulayan belli bir erkeklik biçimini içeren bir "farklılaştırma ve dışlama" mekanizması erkeklikle teknoloji ilişkisinin bir diğer boyutunu oluşturur ve bu mekanizma içinde yaratılan erkeklik ise şöyle tanımlanır:

> ...Duygusal açıdan yavan, bir beceri üzerinde yoğunlaşan, mesleki saygınlık ve öteki çalışanlar üzerinde tekniğe dayalı bir egemenlik arzusunda ısrarcı ve gelişimini en üst noktalara kadar sürdürebilmek (yani uzmanlık) için çocuk bakımı ve ev işinden, bunları yapacak eşlere ve hizmetçilere sahip olarak mutlak özgürlük talep eden bir erkeklik (Connell, 1998: 153).

Bu erkeksi karakterdeki teknik uzmanlık kültürü, kadınların dışlanması mekanizmasıyla da desteklenmektedir (Connell, 1998: 243). Bu mekanizma, cinsiyete dayalı işbölümü konusunda değindiğim gibi, erkeklerin hâkimiyetindeki işçi sendikalarının kadınların endüstriye girişine direnmesi gibi doğrudan yöntemlerle işleyebildiği gibi; yüksek teknoloji şirketlerindeki kadınların yönetici pozisyonuna yükselmelerinin erkeklere göre zor oluşu gibi daha az görünür yollarla da gerçekleşebilir (Cockburn, 1999; Emery, 2001). Kadınların başarılı olmak için kendi toplumsal cinsiyet kimliklerine ters, erkeksi bir yaklaşımı benimsemek zorunda kalmaları da dolaylı olarak teknolojiden dışlanmalarını ya da uzak kalmayı seçmelerini getirir.

Toplumsal cinsiyet kimliğinin sembolik boyutları içinde; erkekliğin kısmen teknik yeterlilik yoluyla yapılandırıldığı, erkeklerin teknoloji ile özdeşleştikleri

ve özdeşim biçiminin, birini diğerine bağladığına dair teoriler vardır. Teknoloji, erkek egemenlik alanının ve erkek kimliğinin bir parçası olarak görülürken, bu alanda var olmamak da kadının toplumsal cinsiyet kimliğinin bir bileşenidir (Savcı, 1999: 131). Fiziksel gücün, yeterliğin, alet ve makinelerin erkeklere mal edilmesi de, kadınların ikincil konumunun önemli kaynaklarından biri; hatta bir kadını "kadın" haline getiren sürecin bir parçasıdır. Bu noktada araştırılması gereken, küçük bir fiziksel farklılığın nasıl erkekler lehine bir fiziksel avantaja dönüştüğü ve bunun teknolojiye ulaşmadaki cinsiyetler arası farklılıkla çoğaldığıdır (Cockburn, 1999: 181). Teorik olarak, teknolojinin erkeklik ile bağdaştırılmasının temelinde, erkeklik ve kadınlığı karşıt özelliklere sahip iki kutup olarak değerlendiren ataerkil anlayış yatar. Ataerkil ideolojiye göre, erkekler rasyonel, kadınlar duygusaldır. Bu aynı zamanda Avrupa felsefesinde sağlam temelleri olan bir varsayımdır ve popüler kültürde de baskın bir temadır. Her şeyden önce, felsefede yer alan ve Aydınlanma ile tüm diğer değer ve inançlardan daha önemli bir yere oturtulan "akıl" kavramı; toplumsal cinsiyetten arınmış ve nesnel bir kavram değildir. Akla dair idealler örtük olarak erkeksidir: tarihsel olarak akıl idealleri kadınlığı dışlar ve kadınlığın kendisi de böyle bir dışlama işlemi yoluyla oluşur (Lloyd, 1996: 20).

Rönesans'tan beri, modern bilim ve teknolojiye, bu projede yer alan aktif cins olan erkekler tarafından, sembolik olarak "erkeksi" bir kimlik yüklenmiştir (Cockburn, 2000: 206). Bunun en çarpıcı örneği, Bacon'ın doğayı kontrol altına almayı amaçlayan bilimsel bilgiyi anlatırken kullandığı cinsel metaforlardır: Bacon, doğayı kadınsı olarak tanımlar, bilimin görevinin doğa üzerinde "doğru türden bir erkek tahakkümü kurmak" olduğunu söyler ve de zihin ve evren için kurulacak bir "evlilik yatağı"ndan bahseder. Bacon'ın ilk kitaplarından biri olan ve Türkçe'ye "Zamanın Erkeksi Doğuşu" şeklinde çevrilebilecek "The Masculine Birth of Time" kitabının adı da bu yaklaşımı yansıtır (Lloyd, 1996: 32-33). Bu gibi örneklerden hareketle, bilimde başarı, toplumsal ve kültürel açıdan "kadınsı" olarak tanımlanan her şeye karşı çıkan normların kabulüyle tanımlanmıştır. Genel norm bu oldukça, bilimle ilgilenen kadınların sayısının artması ya da kadınların bilime yaptıkları katkılar ikincil konumdadır (Conway, vd., 1992: xvii).

Mekanizasyon çağı "kaslı erkek kimliği" (*muscular male identities*) tarafından şekillendirilmiş ve bu arada erkek kimliğini de şekillendirmiştir. Elektronik ya da bilgi teknolojilerinin, teknolojiyle erkekliğin özdeşleşmesini zayıflatacağı beklentisi olsa da, bu yeni teknolojiler de, bu kez farklı semboller aracılığıyla erkeklikle bağlantılandırılmıştır (Cockburn, 2000: 206). Hâkim ideoloji tarafından ilerlemenin motoru olarak görülen bilim ve teknoloji, kültürel açıdan erkeksi bir hâkimiyet alanı olarak tanımlanmıştır. Hegemonik erkeklik, egemenliğini kısmen aklın gücünü içerme ve bu yolla tüm toplumun çıkarlarını temsil etme iddiasından alır. İleri kapitalizm işin yanı sıra bir bütün olarak

kültürün de rasyonelleşmesi anlamına gelir ve kültür gitgide teknik aklın hâkimiyetine girer. Burada teknik akıl olarak tanımlanan düşünce şekli, hedeflenen sonuçlardan çok kullanılan araçların verimliliğine odaklanmış bir düşünüştür (Connell, 1995: 164).

Hem modern teknoloji, hem de hegemonik erkeklik, endüstriyel kapitalizm ile tarihsel olarak ilişkilidir. Bu tarihsellik, birbirlerine denetim ve hâkimiyet temalarıyla sembolik olarak bağlanmaları sonucunu getirmiştir. Bu anlamda, teknoloji "erkeksi" bir kültürdür (Faulkner, 1999: 80). Endüstriyel kapitalizm ve teknoloji, bir yandan ataerkil kültürden kaynaklanan değerleri vurgular ve içerirken; öte yandan modern toplumda ataerkil kültürün bulunduğu konumu sağlamlaştırırlar. Bu durum, hiyerarşi, rekabet, anında ölçülebilir sonuçlar, maddi birikim, kişisellikten uzak olma, ekonomik ve politik yayılma gibi değerlerin ve kavramların sürekli vurgulanmasına ve güçlenmesine neden olur. Teknoloji etrafında gelişen ilişkiler sürekli erkek egemenliğini, daha doğrusu "hegemonik erkeklik"i yeniler ve geliştirir. Endüstriyel teknolojinin gelişimi, sadece sınıf ilişkilerini şekillendirmede değil, toplumsal cinsiyet kimliklerinin gelişiminde de etkili olmuştur (Cockburn, 1992: 177).

Endüstriyel kapitalist toplumda erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetleri artık din yoluyla meşrulaştırılmak ya da kaba güçle dayatılmak yerine üretimin teknik organizasyonuyla meşrulaştırılmaktadır. Özellikle orta sınıfta, erkek çocuklar büyürken, geliştirdikleri erkeklik şirket çalışmasının ihtiyaçlarıyla uyum gösterme yönünde şekillendirilir. Erkeklik kavramı da, genel olarak şirket ekonomisine ve onun biçim verdiği kültüre uyum sağlayacak bir biçim alır (Connell, 1995: 165). Bu kültürün önemli bir parçası, teknik akıl ve teknik bilgiye yapılan vurgudur. Erkekliğin teknik bilgi etrafında şekillenişine örnek olarak "yeni orta sınıf" ya da "yeni küçük burjuvazi" olarak adlandırılan iyi eğitim görmüş, teknik uzmanlığa sahip, bilgi-yoğun teknolojiyle ilgili işlerde çalışan profesyoneller gösterilebilir. Bu tip erkekliğin bir yönü de, teknik uzmanlığa rağmen; doktorluk, avukatlık gibi daha eski, geleneksel bazı meslekler in statüsünün ya da zenginliğin getirdiği bir toplumsal otoritenin eksik oluşudur (Connell, 1995: 165). Bu toplumsal otorite eksikliği, büyük ölçüde teknik uzmanlığın ücretli çalışan olma gerçeğini değiştirmemesinden kaynaklanır. Buna rağmen, en azından Türkiye için bunun bir statü eksikliği oluşturmadığını düşünüyorum.[2]

Erkeklerin genellikle insan değil, işlev odaklı oldukları ve bu yüzden teknik

2 CEBIT gibi bilişim fuarlarından topladığım broşürlerde sık karşılaştığım bir imge, dizüstü bilgisayar, cep telefonu gibi bazı "yüksek teknoloji" ürünlerinin tanıtımında kullanılan takım elbiseli-kravatlı, "profesyonel" görünüşlü genç erkek fotoğraflarıydı. Söz konusu imgeler sadece cinsiyetle ilgili değil, sınıfsal da bazı anlamlar içeriyor, ama Türkiye için bu "beyaz yakalı şirket çalışanı" imgesinin statüden yoksun olduğunu söylemek çok doğru olmaz. Belki de statüden cok buradaki durum üretim araçlarına sahip olmamaya rağmen öyle yaşamak isteme, yani gerçek burjuva oldukları yanılsamasıdır.

aletlerle kadınlara oranla daha araçsal bir ilişki geliştirdikleri savına rağmen; erkek mühendislerin çoğu aletler ve makinelere karşı derin bir hayranlık ve ilgi duymaktadır. Teknik işlerdeki erkek hâkimiyetinde önemli bir faktör de erkeklerin teknolojiden aldıkları zevktir. Bu "zevk alma" durumu genellikle erken çocuklukta gelişmeye başlar, ergenlik çağında güçlenir ve bu süreç boyunca toplumsal olarak öğrenilip pekiştirilir: Örneğin erkek çocuklar babalarına tamir işlerinde çıraklık ederken, hem teknik bilginin erkek kimliğinin bir parçası olduğunu, hem de bundan zevk almayı öğrenirler. Sally Hacker, bu hazzın bir kısmının, hem işçiler hem de doğa üzerinde hâkimiyet ve kontrol ile ilgili olduğunu ve mühendislerin teknolojiden aldıkları zevkin daha büyük ölçekteki hâkimiyet ve kontrol sistemlerine katkıda bulunmalarının bir tür "ödülü" olduğunu söyler. İş sürecinde çok özelleşmiş, sınırlı görevleri olan mühendislerin teknolojiye hâkimiyet hissi dışında iş tatminleri sınırlıdır (Faulkner, 1999: 77). Teknolojinin gücü, mühendislerin sınırlı iktidar ve güç duygusunu aşar; "Mühendisler sürekli olarak kendilerini güçsüz hissederler ama dışarıdan bakanlar tarafından güçlenmiş görülürler" (Faulkner, 1999: 77). Sermaye, işverenler ve iş dünyasının kendilerini sürecin değiştirilebilir bir parçası haline getiren yapısı karşısında iktidara sahip olmayan ve bunun farkında olan mühendisler, bu güçsüzlük duygusunu teknolojiye ve teknik bilgiye olan hâkimiyetlerini sergileyerek ve kendilerine bunlara dayanan bir iktidar alanı açarak telafi ederler.

Mühendisliğin sağladığı bir başka sembolik iktidar şekli de itaatsiz vücutlar ve duygular üzerinde kurulan iktidardır: mühendislik eğitimi sırasındaki matematiksel problem çözme pratikleri, duygu ve akılcılık arasında bir ayrımı teşvik eder. Bu eğitim, Bacon'la örneklediğim "erkek aklın kadınsı doğayı anlaması ve kontrol etmesi" anlayışının yansımalarını taşır. Hacker, sosyal bilimler ve mühendislik öğretim görevlileri üzerinde yaptığı bir araştırmada; her iki grubun da lise yıllarında vücutsal yerine zihinsel ilgileri olmasına rağmen, mühendislerin yetişkinlik hayatlarında vücutlarıyla ve duygusal ilişkiler konusunda daha çok kaygı yaşadıkları sonucuna ulaşmıştır (Faulkner, 1999: 78). Faulkner, bu konuda teknik saplantıların bazı erkekler için diğer alanlardaki kontrol eksikliğinin bir telafisi olduğu yorumunu getirir. Çoğunlukla teknolojiden en büyük zevki alanlar, "iktidara" sahip olan erkekler değildir: örneğin hackerlar[3] çoğunlukla genç ve iş hayatında ya da toplumsal hayatın geri kalanında yüksek statüye sahip olmayan insanlardır (Faulkner, 1999: 78) Otomo-

3 "Hacker" kelimesi, Türkçe'ye İngilizce'den geçmiştir ve aynı şekilde kullanılmaktadır. İngilizce'de "hacking" kavramı, çeşitli elektronik güvenlik önlemlerini aşarak (şifreleri kırmak gibi) giriş izni olmayan sitelere ya da bilgisayar sistemlerine girmek, bu siteleri ya da sistemleri ele geçirmek, buradan çeşitli bilgileri (kredi kartı numaraları gibi) alıp kendi çıkarları için kullanmak ya da bu sistemlerde değişiklikler yapmak gibi faaliyetler için kullanılmaktadır. Buna kısaca, gizlice ya da zorla birinin evine ya da işyerine girmenin elektronik ortamdaki karşılığı denebilir. "Hacker" ise, bu eylemleri gerçekleştirenlere verilen addır.

bil sahibi olmak ve onu kullanmak da, en azından bazı erkekler için taşıdığı "tutku" boyutuyla konuya dair en belirgin örneklerden biridir.

Teknoloji, bu gibi durumlarda sembolik bir iktidar vaadine dönüşür; teknik uzmanlığa sahip olmak toplumsal cinsiyete dayalı iktidarın güçlendirilmesi anlamına gelir (Faulkner, 1999: 78). Kısaca, teknik bilgiyle birleşmiş erkeklik için, bu bilgiye sahip olmanın getirdiği iktidar, gerçek toplumsal iktidardan uzak oluşun bir tür "ikamesi" ya da tesellisine dönüşür. Teknik bilgiye sahip olan erkekler, kendi iktidar alanlarında kadınlar ve daha alt kademelerdeki (ve daha vasıfsız) diğer erkek çalışanlar üzerinde belli bir hâkimiyet elde ederken; yine aynı bilgiyi hâkim ideolojiye ve toplumsal iktidara hizmet etmek için kullanırlar. Bu arada, teknolojik bilgi ve bu bilgiden alınan zevk de onlar için bir ödül yerine geçer.

Mühendislerin teknolojiden aldıkları zevk, teknolojiyle özdeşleşmeleri ve teknik yeterlik ile gurur duymaları, "mühendis" olmaları sürecinde kimliklerinin önemli bir parçası haline gelir ve ortak bir mühendislik kültürü oluşturur. Bu durum, günlük işleri çoğunlukla çok sınırlı heyecan ve iktidar içeren mühendislere bir çeşit teselli vermenin yanı sıra; kadın mühendisleri önemli gayri resmî ağlardan dışlayan bir dayanışma ortamı yaratır. Aslında bu saptama, erkeklerin egemen olduğu diğer teknik çalışma alanları için de geçerlidir (Faulkner, 1999: 75).

Mühendislik kültürü, teknik yeterliğe sahip olmaktan ileri gelen gurur ve teknolojiden alınan zevkin kolektif olarak paylaşılmasına dayalı bir ortak kimlik etrafında kurulmuş bir tür "kardeşlik", bir dayanışma ağıdır. Bu dayanışma, farklı ortamlarda farklı şekiller alabilir: İsveç'te içkiye dayanıklılık gösterileri ve spora dair ortak bir ilgi etrafında gelişirken, daha az mühendisin "atletik" olduğu ABD'de mühendislerin teknik bilgi ve yeterliğinin yüceltilip buna sahip olmayanların alaya alındığı bir ortak mizah kültürü olarak ortaya çıkar (Faulkner, 1999: 78). Mühendisler, yüksek statüye sahip oldukları kurum ve disiplinlerde, erkeklerin kendilerini rahat hissedecekleri -ve kadınların yabancı kalacağı- bir çalışma tarzı yaratma iktidarından yararlanırlar: teknolojinin merkezî konumu vurgulanır; yeterliliğin saldırgan bir tavırla sergilenmesi, çok kişi tarafından istenen işleri/görevleri almanın olağan şekline dönüşür (Faulkner, 1999: 79).

Erkeklik ve teknoloji; cinsiyete dayalı işbölümü, erkekliğe ait sembollerin teknolojiye taşınması ve erkekliğin teknolojiyi içermesi gibi farklı şekillerde birbiriyle ilişki içindedir. Daha doğrusu bu iki kavram, birlikte düşünülmeleri toplumsal olarak "normal" kabul edilecek kadar iç içe geçmiştir. Aynı zamanda, teknoloji ve erkeklik kavramları, birbiriyle üçüncü bir kavramı, iktidar kavramını da içerecek şekilde ilişkilidir. Bu ilişkinin farklı boyutları, bilimin ve teknolojinin iktidarı içermesi ve iktidar tarafından kullanılması; genelinde toplumsal cinsiyetin, özelinde de erkekliğin iktidarla olan ilişkisi ve bu ilişkide teknolojinin bir iktidar aracı olarak kullanılması olarak özetlenebilir. İktidar,

toplumsal cinsiyet, teknoloji ve erkeklik kavramlarını ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ele aldıktan sonra; erkeklik, iktidar ve teknoloji kavramlarının nasıl birbiri içine geçtiğini, nasıl birlikte örüldüklerini anlamak için bu üç kavramı bir arada incelemek gerekir.

İktidar, erkeklik ve teknoloji

Erkeklik ve teknoloji ile ilişkilendireceğim iktidar kavramı, bir grubun ya da bir "cinsin" diğeri üzerinde baskı ve zor kullanması şeklinde tanımlanan bir iktidar değildir. Bu ilişkiler içerisinde gözlenen iktidar, hâkim olanın tâbi olanı kendi çıkarları doğrultusunda davranmaya zorlamaktan çok, "ikna ettiği" bir çeşit iktidardır. Aslında, ikna etme de buradaki süreci tam olarak açıklamaz. Tâbi olan grup var olan ilişkileri ve bu ilişkiler içinde kendi konumunu zaten doğal kabul etmektedir; hatta direnme noktaları oluştursa bile, bunu kendi konumunun getirdiği, "güçsüzün silahları" diyebileceğimiz bazı stratejileri kullanarak gerçekleştirmekte, iktidarın kaynağı ya da nedeni sorgulanmamaktadır. Egemen konumdakiler de mevcut sistemi ve ilişkileri normal kabul etme noktasında tâbi olanlardan farklı durumda değildir. Buna rağmen, hâkim olan ve hükmedilen arasındaki iktidar ilişkisi sabit değildir, içinde değişme potansiyelini de barındırır. Hangi şekilde olursa olsun, direnme her zaman mevcuttur ve hâkim konumda olan da hâkimiyetini sürekli koruma çabasındadır. Bu dinamizm içinde iktidar ilişkileri sürekli değişir, dönüşür, yeniden üretilir. Yeniden üretilme eski ilişkilerin devamı anlamına geldiği kadar, bir ölçüde değişime de yol açar: hiçbir yeniden üretim aslının aynısı değildir, küçük de olsa bazı değişimler olur ve bu değişimler sırasında var olan iktidarın aşınması ya da el değiştirmesi de olasılıklar dahilindedir. Teknoloji ve erkeklik ilişkileri, bu şekilde tanımlanan bir iktidar kavramını içerecek şekilde yapılandırılırlar.

Foucault'nun "güç dengelerinin çoğulluğu" ifadesiyle anlatmaya çalıştığı gibi; erkekler ve kadınlar, devlet ve vatandaşlar, teknolojiye hâkim olanlar ve olmayanlar, teknolojiyi şekillendirenler ve kullananlar gibi farklı iktidar konumlarındaki insanlar arasında sürekli bir mücadele ve karşılıklı değişim ilişkisi vardır. Tüm hâkim konumda olanlar gibi, hegemonik erkekliğin iktidarı da sürekli olarak kendisini yenilemek ve tâbi konumdakilerden gelecek tehditlerden korunmak zorundadır. Tâbi konumda olanlar bir yandan hâkim iktidarı aşındırmaya, bu iktidara doğrudan ya da dolaylı yollarla karşı çıkmaya çalışırken, bir yandan da kendi iktidar alanlarını yaratırlar. Teknoloji ve erkeklik konusunda buna, kadınların teknolojiyle ilgili mesleklere girmesi, feministlerin teknolojinin erkeksi karakterini sorgulaması, kullanıcıların teknolojileri tasarımcının düşündüğü amacın dışında kullanması gibi direnme noktaları örnek verilebilir.

Erkeklik ve kadınlık kavramları, ataerkil kültürün kadınlarla erkekler arasında eşitsizlik ve hâkimiyet ilişkileri kurmasında anahtar kavramlardır. Erkek-

liğin de bir parçası olduğu toplumsal cinsiyet ilişkileri, sadece iki toplumsal cinsiyet arasındaki farklılığa dayanan ilişkiler olmakla kalmaz, aynı zamanda "asimetrik" ilişkilerdir: yani ilişkinin farklılığın ötesinde bir de eşitsizlik ve hâkim olma-hâkim olunma boyutu vardır. Aynı eşitsizlik ve hâkimiyet ilişkisi, erkeksi özellikler taşıyan teknoloji konusunda da geçerlidir. Kadınlar, erkeksi teknoloji ilişkilerinde denetlenen ve üzerinde hâkimiyet kurulan taraftır. Burada bahsedilen iktidar, "yapabilme"yi değil, hükmetme ve kontrol etmeyi ifade eder. Feminist teoride "erkek iktidarı"yla kastedilen; bir cins olarak erkeklerin bir cins olarak kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmaları, kadınların cinselliğini ve üreme kapasitesini sömürüp kontrol etmeleri ve işgücü olarak kadınlardan yararlanmaları şeklindeki sürekli bir örüntüdür. Sistematik erkek iktidarı için kullanılan başka bir sözcük de "ataerkillik" (patriarka) sözcüğüdür (Cockburn, 2000: 207).

Makale boyunca çesitli şekillerde göstermeye çalıstığım gibi, toplumsal cinsiyet kimliği, erkeklerle teknoloji ilişkisinin önemli bir bileşenidir. Erkekliğin toplumsal olarak kurulması, birbiriyle bağlantılı anlam kazanan bir semboller sistemi içerisinde gerçekleşir. Teknoloji ve iktidar kavramları ise, kurulması sürecinde erkekliği şekillendirir ve onun bir parçası haline gelirler. Bu ilişki bir kez kurulup toplumsal olarak kabullenildiğinde, teknolojinin erkeklerin hâkimiyet alanının bir parçası olduğu bireyler tarafından içselleştirilir ve "doğal" hale gelir. Kadınlar, ataerkil iktidar ilişkileri tarafından teknolojinin dışında tutulurlarken teknoloji de, kendisini şekillendiren ataerkil iktidar ilişkilerini pekiştirecek şekilde kullanılır ve bu ilişkilerin devamına katkıda bulunur. Böylelikle, erkek iktidarıyla erkeksi teknoloji karşılıklı olarak birbirini güçlendirir ve yeniden üretirler.

Erkek ya da "erkekleşmiş" mühendisler, kadınların kullanacağı teknolojileri tasarlarken, o teknolojiyi kullanacak kadınları da "tasarlarlar". Tasarım, reklamlardaki toplumsal cinsiyet imgeleriyle beraber, kullanıcıya bazı toplumsal cinsiyet rolleri dayatır: makyaj yapan kadın sürücü, teknolojiyle yaratıcı bir ilişki kurma yeteneğinden yoksun kadın sekreter ya da yemeği daha lezzetli pişirmesi, çamaşırları daha beyaz yıkaması gereken ev kadını gibi.

Erkeklerin teknolojiye ve teknolojinin getirdiği iktidara hâkim olmasının tek yolu erkeklikle teknoloji arasındaki bağlantı değildir. Bunun, kadınların teknik yeterlik gerektiren işlerden dışlanması gibi daha somut sebepleri de vardır ve bu sebepler toplumsal cinsiyet kimliğiyle ancak dolaylı olarak -örneğin bunların kadın işi olmadığı gibi bir söylem yoluyla- ilişkilidir. Ancak, teknolojiyle erkeklik arasındaki ilişki konunun çok önemli bir yönü, hatta temelidir. Ardındaki mekanizma ne olursa olsun, teknolojinin erkek egemenlik alanı haline gelmesinin meşrulaştırılması, bilim ve teknolojinin erkeklikle bağdaştırılmasına dayanır. Bir anlamda, erkeklik-teknoloji ilişkisi, erkeklerin teknolojiye egemen olmasının ideolojisini oluşturur.

Burada başka önemli bir nokta da, erkekliğin sadece tek tek bireylerin (erkeklerin) toplumsal cinsiyet kimliğinin ya da kolektif olarak erkeklerin ulaşacağı bir kimlik modelinin ötesine geçen bir kavram oluşudur. Bir anlamda erkeklik, erkeklere mal edilen özelliklerin, düşünce ve yaklaşım biçimlerinin toplumlara ve zamana göre değişebilen bir toplamıdır. Bu şekliyle teknolojiye ve spor, siyaset, askerlik gibi diğer bazı "erkeksi" alanlara yansıması mümkün olmaktadır.

Bilim ve teknoloji çalışmaları literatürü, özellikle de teknolojinin toplumsal inşası (*social construction of technology*: *SCOT*) yaklaşımı toplumsal cinsiyet-teknoloji ilişkilerini çeşitli açılardan inceler. Teknolojileri şekillendirmedeki sınıfsal, askerî ya da ulusal çıkarların etkilerini gösteren çalışmaların yanısıra, erkeklerin çıkarlarının da teknolojinin şekillenmesinde etkili faktörlerden biri olduğu görüşü alandaki önemli tartışmalardan biridir. Bu literatüre bir örnek, Cockburn'un işyerinde kullanılan teknolojiler ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelediği çalışmasıdır. Buna göre, yeni teknolojilerin seçimi genellikle, çoğu erkek olan işverenlerin, kadın işgücünü en kârlı şekilde sömürmesi üzerine hesaplarını yansıtır. Kadın işçiler, erkek egemen toplumsal ilişkiler sonucu emek pazarındaki durumları sistematik olarak zayıflatıldığından, pazarda sömürülmeye en açık işgücü konumundadırlar. Bu yüzden de, işverenin kârlılık üzerine hesaplarına dahil edilebilecek en düşük maliyeti oluştururlar (Cockburn, 2000: 201).

Aynı alana ait diğer bir yaklaşım da, Latour ve Woolgar tarafından geliştirilen "aktör-ağ teorisi" (*actor-network theory*) yaklaşımıdır. Buna göre, teknoloji ve toplumun birbirini kurması, insanlardan ve araç-gereçten oluşan aktörleri içeren ağlar yoluyla gerçekleşir. Diğer teknolojinin toplumsal şekillenmesi teorilerinden ayrıldığı yön, ağın aktörleri arasında simetrik bir ilişki olduğu iddiasıdır. Latour, biri ya da bir şey üzerindeki iktidarı birçok insan tarafından uygulanan ama bunların birine atfedilen bir kompozisyon olarak görmektedir. Cockburn, bu tanımı Foucault'nun öznelliği baskı altına almak yerine düzenlemeyi ve denetlemeyi amaçlayan iktidar tanımıyla karşılaştırır (Cockburn, 2000: 208). Aktör-ağ teorisinin feminist yaklaşımlarla uyumsuzluğa düştüğü yön, teknoloji teorileri daha çok değişimi amaçlarken, feminist teorinin sürekliliği açıklamaya çalışmasıdır. Feministlerin aktör-ağ teorisine başlıca eleştirisi konunun iktidar boyutunu göz ardı etmesidir. Bu da daha çok iki taraf arasındaki "iktidar" tanımının farklılığından kaynaklanmaktadır. Aktör-ağ teorisinde iktidar "yapabilme" ya da "kapasite" olarak görülürken, hayatta daha çok "hükmetme" şeklinde karşımıza çıkar. Bu durumda teori, erkeklerin teknolojinin şekillenmesinde daha etkili taraf oluşunu ortaya koyabilir, ama neden kadınların değil de erkeklerin bu konumda bulunduklarını açıklamakta yetersiz kalır (Cockburn, 2000: 209-210).

İktidar ayağının daha az, erkeklikle teknoloji bağlantısının daha çok görü-

nür olduğu bir örnek alan, bilgisayar, cep telefonu, otomobil, ses sistemleri gibi en yeni ve en karmaşık (ve çoğunlukla da oldukça pahalı olan) teknolojilerin pazarlanma stratejileri ve reklamlarda kullandıkları imgelerdir. Söz konusu olan güç, performans, teknolojik üstünlük gibi özelliklerse, ürünün resminin yanında hemen hemen her zaman bir erkek görüntüsü bulunmaktadır. Kullanılan fotoğraflarda ya da reklam filmlerinde kadınların da bulunması ancak "eğlence", "zevk" gibi kavramların da ürünle birlikte anıldığı durumlarda mümkün olmaktadır. İkinci bir ihtimal de, kadın vücudunun ürünün yanında teşhir edilmesidir ki bu durumda da söz konusu imge muhtemel bir kullanıcı olmaktan çok, ürünle bilinçaltı bir özdeşleşme sağlayarak ürüne ilgiyi artırması amaçlanan bir tür "arzu nesnesi" konumundadır.

Konunun başka bir boyutu da, mikro iktidar ilişkilerinin ötesinde, teknolojinin toplumu yönlendirmek için bir iktidar aracı olarak kullanıldığı gerçeğidir. Askerî teknolojiler ya da devletin vatandaşları denetlemek için bilgisayarla kayıt tutması gibi uygulamalar bunun en görünür örnekleridir. Teknolojinin bu tip makro iktidar ilişkilerinin bir aracı olarak kullanılması, teknoloji-iktidar ilişkilerinden söz ederken atlanamayacak kadar önemli ve hayati bir konudur. Aynı zamanda devletin ya da başka bir merkezî kurumun bireylere müdahalesi şeklindeki iktidar uygulamaları ve bu müdahalelerde teknolojinin kullanımı; bireyler arasındaki mikro iktidar ilişkilerini de etkilemektedir. Böylece, hem bireylerin, hem toplumun hem de merkezî otoritenin birbirini etkilemeye, kendi iktidar alanlarını yaratmaya ve diğerlerinin iktidarına direnmeye çalıştığı karmaşık bir sistem oluşur. Teknoloji de, bu ilişkiler sisteminde hem bir araç olmakta, hem de bu sistem tarafından şekillenmektedir.

Sonuç

Erkeklik ve teknoloji arasındaki iktidarı da içeren ilişki sürekli olarak birbirini üreten ve destekleyen bir ilişki olsa da, sabit değildir. Buradaki iktidar, baskı ve şiddetten çok; dışlama, küçümseme, alay etme, ikna etme, dönüştürme yollarıyla karşısındakini etkilemeye çalışan bir iktidardır. Bu ilişkide "güçsüz" tarafın da kendi direnme noktalarını oluşturması olasıdır. Bu direnme noktaları ve stratejileri, üzerinde uygulanan iktidarın doğası gereği, doğrudan bu ilişkileri sorgulama ve karşı çıkma şeklinde olmayacaktır. Ancak, var olan ilişkiler çerçevesinde zaman zaman kendisini güçlendirecek bir konuma ulaşabilir, ilişkiyi "içeriden" dönüştürebilir. Aynı zamanda, hâkim konumda olan da, konumu sürekli olarak tehdit altında olduğundan kendini koruma çabası içindedir. Karşılıklı gerilim, dönüşüm ve değişim içindeki bu iktidar ilişkileri zaman içinde sürekli bir önceki durumundan farklı hale gelir. Yeniden üretildikçe, yeniden yaratılır; bu arada hâkim olanla tâbi olan bir noktada yer değiştirebilir, hatta eşit konuma gelebilir.

Erkeklik ve teknoloji ilişkisi de, iktidar ilişkilerinin bu boyutu düşünülerek değerlendirilmelidir. Teknoloji hâlâ erkeklerin alanı sayılsa da, kadınlar da bu alanda var olma mücadelesi vermektedir. Hâkim iktidara karşı direnme yöntemleri, var olan erkeksi söylemi benimseme ya da ona karşı çıkma ve sorgulama (ve bu durumda dışlanmayı göze alma) gibi farklı şekillerde olabilir. Bunlardan birincisi çoğunlukla farkında olmadan yapılır ve hâkim söylemi, bir ölçüde de hâkim iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye katkıda bulunur: Bu durumda kadın, varlığıyla ortamın "erkek" doğasını tehdit etmektedir; ancak onlardan biri gibi davranarak toplumsal cinsiyet kimliğini dışlamakta, dolayısıyla kendi varlığını "bir istisna" olarak gösterip orada bulunarak güçler dengesini ve ortamı bozmadığını göstermeye, hâkim iktidarla bir çeşit pazarlık yaparak o alanda var olmayı sürdürmeye çalışmaktadır. Erkeklerin oyununu, o oyunun kurallarına göre oynayarak ve benzerlerini dışlayan o kuralları sorgulamayarak, onlarla oynama ayrıcalığını elde etmektedir.

İktidar ilişkilerini değiştirmenin daha etkili olabilecek yolu, bu ilişkilerin farkına varıp, onları sorgulamaktır. Bu noktada ilk adım, toplumsallaşma yoluyla içselleştirilen değerlerin, ilişkilerin ve durumların aslında "normal" olmadığına dair bir farkındalığa ulaşmaktır. Bu ilişkiler fark edilip anlaşılmadan, sorgulanmaları ve değiştirilmeleri mümkün olamaz. Erkeklikle teknoloji arasındaki ilişkinin göz önüne serilerek tartışılması da bu açıdan değişime doğru bir "ilk adım" olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Berger, Maurice, Brian Wallis ve Simon Watson (1995) "Introduction", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson, Routledge, New York.

Bourque, Susan C., Kay B. Warren (1992) "Technology, Gender, and Development", *Learning About Women, Gender, Politics and Power* içinde, 4. baskı, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Cockburn, Cynthia (2000) "The Circuit of Technology: Gender, Identity and Power", *Electronic Media and Technoculture* içinde, der. John Thornton Caldwell, N.J., Rutgers University Press, New Brunswick.

Cockburn, Cynthia (1999) "The Material of Male Power", *The Social Shaping of Technology* içinde, der. Donald Mac Kenzie, Judy Wajcman, 2. baskı, Open University, Buckingham.

Connell, R.W. (1995) *Masculinities*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Connell, R. W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Conway, Jill K., Susan C.Bourque, Joan W. Scott (der.) (1992) *Learning About Women, Gender, Politics and Power* içinde, 4. baskı, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Emery, Gail Repsher (2001) "High-Tech Industry Has Old-Time Mentality", *Washington Technology* içinde, cilt 16, no. 7, 2 Temmuz.

Faulkner, Wendy (1999) "Gender in and of Technology", *Science, Technology and Society International Symposium - Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu* (14-15 April/Nisan 1999) içinde, der. Hacer Ansal, Deniz Çalışır, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Fausto-Sterling, Anne (1995) "How to Build A Man", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson, Routledge, New York.

Johnson, Allan G. (1997) *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy*, Temple University Press, Philadelphia.

Kandiyoti, Deniz (1994) "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies", *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* içinde, der. Andrea Cornwall, Nancy Lindisfarne, Routledge, Londra, New York.

Kosofsky Sedgwick, Eve (1995) "Gosh, Boy George, You Must Be Awfully Secure in Your Masculinityl", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson, Routledge, New York.

Lloyd, Genevieve (1996) *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ross, Andrew (1995) "The Great White Dude", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson, Routledge, New York.

Segal, Lynne (1997) *Slow Motion (updated and revised): Changing Masculinities, Changing Men*, 4. baskı, Virago Press, Londra.

Savcı, İlkay (1999) "Toplumsal Cinsiyet ve Teknoloji", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no. 54 / 1, Ocak-Mart.

Vance, Carole S. (1995) "Social Construction Theory and Sexuality", *Constructing Masculinity* içinde, der. Maurice Berger, Brian Wallis, Simon Watson, Routledge, New York.

Günümüz Türk sinemasında "erkek filmleri"nin yükselişi ve erkeklik krizi

*Nejat Ulusay**

> "Vay be! Ne iş! Daha cesedi soğumadan özledim herifi... Iyi mi!? Hiç aklımın ucundan geçmezdi. Bu başıma gelicek ha!? Böyle... Sap gibi... Yapayalnız kalıcam... Vay be! En zoru da hayata onsuz katlanıcak olmam. Sıfırdan başlıycam. Cıgaralıktan vazgeçmek gibi. Aile... Aile olmak... Ailenin gücü... Güven... Arkadaşsız adam olur mu lan? Olur!.. Ahh... Öyle olur işte... Hiçbir bağı olmaz... Hiçbir bağım kalmadı. Yıllar sonra yeniden yetim kaldım. Yetim aileye düştüm. Tüyü yolunmuş tavuk gibi..."
>
> Celal, *Karışık Pizza*

Türk sinemasında 1990'ların ortasından itibaren, erkeklerin anlatıların merkezinde yer aldığı, birçoğu "erkekler arası dostluk filmleri" olarak değerlendirilebilecek ve bazıları gişede önemli başarılar elde eden bir grup filmin oluşturduğu yeni bir türsel eğilim ortaya çıktı. Başka ülke sinemalarında olduğu gibi, yapımcısından yönetmenine erkek egemen bir sinema olan Türk sinemasında da hemen her dönem yukarıdaki tanıma uygun çok sayıda film gerçekleştirildi. Ancak, 1990'lar ve sonrasındaki filmlerin özelliği, bir önceki dönemin "kadın filmleri"nin hemen ardından gelmeleri ve erkek kimliği açısından yeni bir toplumsal cinsiyet krizine işaret etmeleridir. Kadınların bir biçimde dışarıda bırakıldığı bu filmlerde, ağırlıklı olarak erkekler arası yoldaşlık ve baba-oğul ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Bu makalede yapılmak istenilen, bu filmlerin sunduğu, söz konusu krizin semptomlarını üzerinde taşıyan karakterler üzerinden erkek kimliklerinin temsil biçimlerini incelemek, böylece erkeklik krizinin nasıl inşa edildiğini anlamaya çalışmaktır. Filmleri, aşağıda da belirtileceği gibi, "erkek filmleri" başlığıyla türleştirmek alışkın olunmayan bir durumsa da, bu çalışmada erkek figürlere dayalı kurmacalardan söz edileceği için böyle bir kategorileştirme uygun görülmüştür.[1] Belirtilen döneme ilişkin çok sayıda filme

(*) Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü.

1 Tür kuramı, sinemada yönetmenin yerini biricik kılan "auteur" yaklaşıma karşı bir tartışma yaratarak gündeme gelmiş ve Hollywood'a özgü filmsel türlerin keşfedilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tür filmleri genellikle belli uylaşımlara dayanır ve türlerle Hollywood'un pazarlama stratejileri arasında sıkı bir ilişki bulunur. Hollywood'un "altın çağı" sayılan stüdyo döneminin başlıca karakteristiklerinden biri olan tür filmleri, belli sinemasal formüllere dayalıdır ve benzer konularla ilgilidir. Bu nedenle, tür filmlerinin anlatısal ve tematik alanlardaki ortak özellikleri, tek tek filmler yerine belli bir grup filmin incelenmesini olanaklı kılar. Tür filmleri ikonografik özelliklerine göre de ayırt edilebilir. Örneğin klasik western filmleri kovboyların giysileri, posta arabaları ve barlar gibi benzer görsel kodları paylaşırlar. Ancak bu durum, melodramlarda olduğu gibi, her filmsel tür için geçerli değildir. Melodramlar, ikonografik özellikleri ve an-

değinen bu makale, henüz ayrıntısıyla üzerinde durulmamış bir konu sayılabilecek yerli sinemadaki erkeklik meselesine ilişkin bir tartışma için yalnızca bir başlangıç, bir giriş çabası olarak değerlendirilmelidir.

Erkeklik ve sinema

Erkekler ve erkeklik üzerine çalışılması yakın dönemlere ilişkin bir olgu. Batı'da, özellikle Anglo-Amerikan Batı'da 1980'lerden bugüne, olası çağrışımlarıyla birlikte erkeklik kavramına odaklanan ve sosyoloji, siyaset, psikoloji disiplinleri içinden gerçekleştirilen, otobiyografik nitelikte itiraflar biçiminde ortaya çıkan, popüler kültürel ürünlerin analizine yönelik ve erkeklik olgusunu yapıbozumuna uğratan çok sayıda çalışma yayınlandı.

Toplumsal cinsiyetle ilgili bir konu olarak, erkeklik hemen her alandaki iktidar biçimlerinin bir parçası durumunda. Erkek iktidarının, başından beri en ağır yaşandığı alanlardan biri de sinema oldu. Örneğin, 1939 ile 1979 arasında Hollywood'da yapılan yaklaşık 7000 filmin sadece 14'ü kadın yönetmenlerin imzasını taşır (Rodman, 2001: 161). Sinema izleyiciliği açısından da ayrımcı bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Temel bir izleyici grubu olarak kadınlar erkeklerden daha az önemli olmamakla birlikte, hedef kitle açısından popüler filmsel türlerin kategorileştirilmesinde çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Hollywood'da, sessiz dönemden 1960'ların başına kadar yapılan ve en parlak yılları 1930'lar ve 1940'lar olan "kadın filmleri", popüler sinemaya özgü filmsel bir kategori olarak, 'sinemasal dünyada merkezî konumu erkeğin işgal ettiği kabulünü beraberinde taşır; erkek filmleri bir tür olarak adlandırılmamıştır, çünkü onlar türsellik dışı normu oluşturur.' (Ryan ve Kellner, 1997 [1990]: 236).

Filmlerdeki kadın temsillerine ilişkin 1970'lerden bugüne çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiş olmasına ve anaakım sinemadaki erkek eşcinselliğine yönelik analizlerin verimliliğine karşın, sorunlu bir konu olarak erkekliğin uzunca bir süre ele alınmamış ya da görmezden gelinmiş olması da, bir başka açıdan ayrımcılık olarak değerlendirilebilir. Üstelik, heteroseksüel erkeklik, kadınlarla ve eşcinsel

---

latı yapıları açısından sağlam bir bütünlük sergilemezler. Türler yalnızca Hollywood sinemasına özgü değildir, başka ülke sinemalarında da popüler filmsel türler ortaya çıkmıştır. Tür kuramı, filmler ve bunların oluşturduğu gruplar arasındaki ilişkinin, bu filmlerin üretildiği ve sergilendiği kültürlerin incelenmesinde yararlı bir araçtır. 'Yani [tür], filmin toplumsal ve psikolojik bağlamıyla ilgili bir bilgi ve kuram gövdesiyle ilişkili olarak işe yarar bir biçimde kullanılabilen bir terimdir' (Tudor, 1988: 10). Türk sinemasında 1990'lar ve sonrasındaki "erkek filmleri" başlığıyla incelediğimiz bir grup film saf bir tür oluşturmamakla, hatta aralarında "dönem filmleri" (*İstanbul Kanatlarının Altında* ve *Propaganda*) ve "müzikal güldürü" (*Neredesin Firuze*) gibi farklı kategorilerde yapımlar da bulunmakla birlikte, bu filmler tematik ve anlatısal açıdan ortak özelliklere sahiptirler. Buna, kullanılan mekânlar ve kimi aksesuarlar aracılığıyla ortaya çıkan ikonografik benzerlikler de eklenebilir. Bu metin de zaten bu benzerlikleri bir araya getirerek bu filmlerle ilgili genel bir değerlendirme yapmayı amaçlamakta, bunu yaparken de bu filmlerle Türk sinemasının önceki dönemlerinde gerçekleştirilmiş filmler arasında bir karşılaştırmaya gitmeyi hedeflememektedir. Sinemada tür olgusu için ayrıca bkz. Neale (2003 [2000]) ve Abisel (1995).

erkeklerle ilgili tasvirlerde inşa edici bir model olarak tanımlanmış, kadın ve eşcinsel hareketleri dışında çok az inceleme konusu olmuştur (Neale, 1995: 9).

Batı'daki baskın erkeklik anlayışı, kontrol, iktidar, saldırganlık, üstünlük, duyguların gizlenmesi, erkek bedeninin nesneleştirilmesine ve erotize edilmesine karşı direnme gibi olgu ve durumlara dayanır. Bu anlayışın kökeninde, Aydınlanma, Endüstri Devrimi, modernleşme ve sömürgecilik gibi Batı tarihine yön veren dönüşüm anları ve süreçleri yer alır. Bu çerçevede, evrensel hakikat ve akıl, "dünya"nın nesnelleştirilmesi ve ona hükmedilmesi, bunu yaparken de şiddetin, gücün ve iktidarın meşrulaştırılması, her şeyi bilen ve her şeye muktedir bir erkek öznenin inşasını mümkün kılar (Eleftheritois, 1995: 236).[2] Batı sinemasındaki hâkim erkeklik temsilleri bu bağlamda ortaya çıkar. Örneğin, Hollywood'un erkek oyuncularla ve bunların imgeleriyle ilgili repertuarı, John Wayne'den Clint Eastwood'a, Arnold Schwarzenegger'den Keanu Reeves'a, aklın ve fiziksel/bedensel gücün kendilerine cömertçe bahşedildiği, her şeye muktedir erkek öznelerle doludur.

Sinemadaki erkek temsillerinin analizinde, Mulvey'in "Görsel Haz ve Anlatı Sineması" başlıklı ünlü makalesini[3] referans alan Neale, her şeye gücü yetme, üstünlük ve kontrol gibi fantezileri içeren narsisizm ve narsistik özdeşleşme üzerinde durur, mükemmel ve güçlü bir ideal ego fantezisiyle ortaya çıkan hâkim erkeklik durumunu çeşitli filmlerdeki karakterler üzerinden inceler (1993). Ancak bu ve benzeri analizler, Batı'ya özgü hâkim erkeklik anlayışını evrenselleştirdikleri, normatif oldukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Eleftheriotis, postkolonyal kuram, feminizm ve etnografi merkezli çalışmaların erkekliği kendi çeşitliliği içinde anlamaya ihtiyaç olduğuna ve psikanalitik yaklaşımların sınırlılığına dikkati çektiğini kaydetmekte, hâkim erkekliğin kendine özgü tarihsel, kültürel ve siyasal süreçlerle ayrılmaz surette bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir (1995: 236, 237).[4]

Yerli sinemada erkeklik tasvirleri

Türkiye'de, akademik olsun ya da olmasın, kadınlar ve kadınlık durumları üzerine yapılan çalışmalar belli bir toplama ulaştı. Ancak bu coğrafyadaki erkeklik(ler)le ilgili zihniyet, tutum ve davranışlar, bildiğim kadarıyla, henüz

2 Aklın, bilimin, nesnelliğin gelişmesi sonucu düşünce duygudan, bilim dinden ayrılmıştır. Bu bölünmede erkek hayatın akılcı yanını, kadın ise akılcı olmayan yanını sahiplenme eğiliminde olmuştur. Öyleyse, erkeklerin ve erkekliğin en az üç yüz yıldır kriz içinde olduğunu iddia etmek mümkündür' (Horrocks, 1994: 7).

3 Kadının perdedeki karakter ve salondaki izleyici olarak özne konumunu inceleyen bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Mulvey, 1993.

4 Eleftheriotis'in, Neale'in yaklaşımını eleştirdiği ve 1960'ların Yunan filmlerinde erkekliğin nasıl kurulduğunu dönemin yıldız oyuncuları üzerinden analiz ettiği çok ilginç makalesi, Batı dışındaki ülke sinemalarının sunduğu erkek temsillerinin anlaşılması açısından da önemli ipuçları içeriyor.

kapsamlı bir araştırmanın konusu olmadı. Bu konuda çabucak bir şeyler söylenmesi gerekiyorsa, Türkiye'deki hâkim erkeklik anlayışı ile Batı'daki arasında benzerlikler bulunduğu, ancak bu coğrafyanın kendine özgü tarihsel, siyasal ve kültürel özellikleri nedeniyle farklı erkeklik durumlarının var olduğu söylenebilir. Örneğin, bu topraklarda erkekliğin yaşa ve statüye göre (bu iki durumda cinsiyet de önemini kaybedebilir) hiyerarşik biçimde kurulduğu ileri sürülebilir; buna başka farklı dinamikler de eklenebilir. Çünkü, nihayetinde, erkeklikler kültürel inşalardır "ve her kültür kendi ihtiyacı olan erkeklikleri üretir" (Horrocks, 1994: 91).

Türk sinemasında da tek bir erkeklikten değil, belli filmsel türlere ve çeşitli dönemlere özgü farklı erkeklik hallerinden söz etmek gerekecektir. Örneğin, kadınlık durumunu patriarkanın taleplerine göre açıklayan melodramlar, erkekleri de "kusursuz" özneler olarak resmetmez. Bu nedenle, Yeşilçam melodramlarında gözleri görmeyen ya da çaresiz hastalıklara yakalanmış erkek karakterlerin sayısı az değildir. Romantik güldürüler için de benzeri bir durum söz konusudur. Erkek, romantik sinemanın uylaşımları gereği hoyratlığından vazgeçmek, deyim yerindeyse "salon erkeği" olmak durumundadır; çünkü ancak bu şekilde kadın izleyicinin kalbini kazanabilir. Erkek türlerine döndüğümüzde ise, örneğin vurdulu/kırdılı filmlerdeki iyi kalpli kabadayıların kabul edilebilirliklerine karşın, tarihî/kostüme filmlerde öylesine abartılı bir erkeklik anlayışıyla karşılaşırız ki, bu durum Yeşilçam sinemasındaki inandırıcılık sorununu bir kat daha artırır. Bu türün örneklerinde, "bizden" erkek kahramanların Bizanslılar ve kadınlar karşısındaki üstünlüğü bariz bir ırk ve erkek şovenizmine yol açarken, zorbalığın her türünden eşcinselliğe kadar bütün "kötü haller" düşmanın, yani "öteki" erkeğin kimliğinde ortaya çıkar. 1970'lerin suç ve suçluluk üzerine filmlerinde ise, erkekler büyük kentte tutunabilmenin güçlükleriyle yüz yüze gelir ve gerekirse yakınları için kendilerini feda eder. Nasıl ki, 1960'ların filmleri "kadın filmleri" ya da "kadın melodramları" ise, bu filmler de "erkek melodramları"dır.

Yıldızların kimlikleri perdede canlandırdıkları kişilerle, belli referanslarla birlikte anılır. Bu bağlamda Özgüven, Ayhan Işık, Fikret Hakan, Cüneyt Arkın ve Kadir İnanır gibi Yeşilçam jönlerinin "delikanlılık ahlâkı"ndan, Tarık Akan'ın iyi aile çocuğu jönlüğünün gerçek sahibi olduğundan ve Orhan Gencebay'ın mistik, çilekeş lümpenlerinden söz eder (1985). Erkek yıldızların perdedeki görünümleri de türlere ve dönemlere göre değişir. Jönler arasında, Ediz Hun gibi zaman içinde tarzlarında dikkati çeken bir değişikliğin olmadığı yıldızların yanında, Kartal Tibet ve Cüneyt Arkın gibi kariyerlerinde farklı dönemlerin bulunduğu isimler de yer alır. Örneğin Cüneyt Arkın'ın, romantik rollerin baskın olduğu sinemadaki ilk dönemiyle, tarihî/kostüme ya da vurdulu kırdılı filmlerin yıldızı haline geldiği 1970'lerdeki görünümü birbirinden farklıdır. Keza, Türkiye'de popüler ve siyasal kültürün en önemli erkeklik mitlerin-

den biri olan Yılmaz Güney'in "Çirkin Kral" dönemindeki erkeklik tahayyülü ile *Umut* (1970) ve sonrasındaki aynı olabilir mi? Öte yandan, *Umut*'un yoksul ve çaresiz erkek figürü ile *Arkadaş*'taki (1974), arkadaşının karısını tokatlayan Yılmaz Güney arasında da, herhalde, çok fark bulunmaktadır.

Eğer genel olarak hâkim erkeklik durumu sessizlik, suskunluk, duyguların dışavurulmaması gibi özellikleri içeriyorsa, bunların Türk sinemasının ürettiği erkek özneler için ne ölçüde geçerli olduğu sorgulanmalıdır. Çünkü, Yeşilçam anlatılarında aşkını süslü bir dil ve uzun cümlelerle ifade eden, acılarını şarkılarla dillendiren ya da yüzünü gizleyerek de olsa ağlamaktan çekinmeyen erkekler karşımıza çıkar. Yerli filmlerdeki erkeklerin, klişe anlamda kötü birer karakter değillerse, yukarıda anılan delikanlılık durumundan da kaynaklanan, her zaman naif, duygusal ve kırılgan bir tarafları vardır. Bu kırılganlık kimi zaman öyle noktalara varır ki, yerleşik ve sınırları belirli bir erkeklik mitine rağmen, izleyici, *Beklenen Şarkı'da* (Orhan M. Arıburnu ve Sami Ayanoğlu, 1953) Zeki Müren ile Cahide Sonku'nun ilişkisinde ya da *Beddua*'da (Osman F. Seden, 1980) Bülent Ersoy ile Mine Mutlu'nun aşklarında şaşılacak bir şey görmez.

Türk filmlerinde erkeklik 1980 sonrasında "iktidarını" kaybetmeye başlar. Örneğin, *Şalvar Davası*'nda (Kartal Tibet, 1983), köyün kadınları kendilerine köle gibi davranan erkekleri dize getirmek için başkaldırır; *Kadının Adı Yok*'ta (Atıf Yılmaz, 1987), erkekler baba, sevgili, patron, koca ve arkadaş olarak anlayışsız, pasif, tacizci, yalancı ve fiziksel anlamda engelli kişilerdir; *Aşk Filmlerinin Unutulmaz Yönetmeni*'nde (Yavuz Turgul, 1990), bir zamanların ünlü bir erkek sinemacısı yeni bir çıkış yapmak isterken kendini gülünç duruma düşürür; *Sarı Tebessüm*'ün (Seçkin Yaşar, 1992) erkekleri alkolik ve iktidarsız bir koca ile onun karısıyla ilişkisi olan seks düşkünü bir aile dostudur; *C Blok*'taki (Zeki Demirkubuz, 1993) iki erkek figürden biri kaba, iktidarsız ve ruhsal olarak ölü bir koca, diğeri ise ruh hastası genç bir adamdır; *Gece, Melek ve Bizim Çocuklar*'ın (Atıf Yılmaz, 1993) erkekleri kulüpte çalışan bir travesti, genç bir biseksüel ve orta yaşlı bir eşcinseldir; *Yumuşak Ten*'de (Orhan Aksoy, 1994), yaşı geçkince bir iş adamı iktidarsızlığını bir "hayat kadını"nın kollarında yenmeye çalışır; *Bir Erkeğin Anatomisi*'nde (Yavuz Özkan, 1996), karısıyla sorunları olan ve karanlık bir olay nedeniyle başı derde giren erkeğin hikâyesi ölümle son bulur.

Dostluk ve yol filmleri

Türk sineması, 1990'ların ikinci yarısından başlayarak erkekler arası dostluk ve dayanışma üzerine kurulu bir dizi filmin yükselişine tanık oldu.[5] Bu filmle-

5 İki ya da daha fazla erkek arasındaki güçlü bağın ve bu erkeklerin başlarından geçen serüvenlerin konu edildiği "dostluk filmleri" ("buddy films"), 1960'ların sonu ile 1970'lerin başlarında Amerikan sinemasında popüler olmuş bir türdür. Robert Redford ile Paul Newman'ın ikonları haline geldiği türün ünlü filmleri arasında, ikilinin oynadığı ve George Roy Hill'in yönettiği *Sonsuz Ölüm* (*Butch Cassidy and the Sundance Kid*, 1969) ile *Belalılar* (*The Sting*, 1973), Gece-

rin, erkekliğin iktidar kaybının yukarıda belirtilen örneklerle giderek alenileştiği bir dönemde ortaya çıkması tesadüf sayılmamalıdır. Bu kaybın telafisini sağlamayı amaçlayan ve belli türsel özelliklere sahip bu yeni "erkek sinemasının *İstanbul Kanatlarımın Altında* (Mustafa Altıoklar, 1995) ile başlatmak mümkündür. Filmin gösterimde olduğu 1996 yılı, 'Türk sinemasının tekrar atağa geçmesinin başlangıcı', seyircinin dönüş yılı olarak değerlendirilmektedir (Akıncı, 2004). Uzun bir erkekler hamamı sahnesiyle açılan film, 17. yüzyılın İstanbul fonunda dört arkadaşın (Hezarfen Ahmet Çelebi, Lagari Çelebi, Bekri Mustafa ve Evliya Çelebi) başından geçenleri anlatır: bu dört erkek birlikte eğlenir, birlikte sarhoş olur, iktidara birlikte kafa tutar ve Hezarfen'in uçma çabasına ilişkin sürece hep birlikte dahil olurlar.

Yerli filmlerin izleyici sayısındaki artış, aynı yıl *Eşkıya* (Yavuz Turgul, 1996) ile zirveye çıkar.[6] Kısa zamanda kült film statüsü kazanan *Eşkıya*, otuz beş yıllık hapis cezasını tamamladıktan sonra cezaevinden çıkan Baran'ın kimliğinde, bir süredir hırpalanmış olan erkeklik mitine yeniden hayat vermeyi amaçlar. Eski bir şaki olan Baran naiftir, cesurdur, onurludur, sevdalısına sonuna kadar bağlıdır, sözünde durur, yalan söylemez ve dostunu kollar. Baran'ın içeride geçirdiği dönemde erkeklik fazlasıyla kirlenmiştir. İstanbul'da kendisine yardımcı olan genç dostu Cumali'nin iş yaptığı adamların karanlık dünyasıyla tanışan Baran'ın temsil ettiği eşkıyalık raconu, büyük şehrin örgütlü eşkıyalığı ve verdiği çek karşılıksız çıkan eski hemşehrisi, yeni iş adamı Berfe'ninki ile uyuşmaz. Öyleyse, onlara bir ders vermek gerekir. İntikam almak üzere "tek tabanca"ya dönüşen Eşkıya, filmin sonuna doğru uzun bir sekans boyunca, karşısı-

yarısı Kovboyu (*Midnight Cowboy*, John Schlesinger, 1969), *Kurtuluş* (*Deliverance*, John Boorman, 1972) ve *Kelebek* (*Papillon*, Franklin J. Schaffner, 1973) gibi yapımlar sayılabilir. "Dostluk filmleri"nin 1980'lerin sonunda ve 1990'lardaki en popüler örnekleri, Mel Gibson ile Danny Glover'ın başrolleri paylaştıkları ve hem erkekler arası hem de ırklar arası bir dostluktan söz eden *Cehennem Silahı* (*Lethal Weapon*, Richard Donner) serisinin filmleridir. Geçmişi daha eski olan "yol filmi"nde ise, bir ya da daha fazla sayıda kişinin bir yolculuk boyunca karşılaştıkları durumlar, fiziksel olduğu kadar içsel, yani psikolojik yolculuklar üzerinde durulur. Türün en ünlü örneği olarak *Easy Rider* (Dennis Hopper, 1969) anılabilir. Anlatısal ve ikonografik özellikleri nedeniyle çoğu kez içiçe geçen dostluk ve yol filmleri, serüven/aksiyon sinemasının birer alt türü olarak değerlendirilebilir. Her iki türe ait özellikleri içeren görece yakın tarihli ünlü bir film ise, bu kez kadınlar arası bir dostluk ve dayanışma öyküsünü perdeye getirerek toplumsal cinsiyet açısından durumu tersine çeviren *Thelma ve Louise*'dir (*Thelma and Louise*, Ridley Scott, 1991). Bkz. Ryan ve Kellner, 1997 [1990]: 236-247; Hayward, 2000: 52-53, 313-314; Blanford, Grant ve Hillier, 2001: 30, 200-201. Bu arada, belirtmek gerekir ki, bu makale Amerikan sinemasındaki "erkek filmleri" ile yerli "erkek filmleri" arasında birebir bir yakınlık kurmayı değil, sırası geldiğinde aralarındaki benzerliklere işaret etmeyi amaçlamaktadır.

6 Türkiye'de 1994-2004 arasında, bir bölümü uluslararası ortak yapım olan toplam 139 yerli film gösterime girdi. Bu dönemin en çok seyirci toplayan ve kimi zaman gişede Hollywood filmlerinin önüne geçen yerli filmleri ve seyirci sayıları şöyledir: *Vizontele* (Yılmaz Erdoğan ve Ömer Faruk Sorak, 2001): 3.308.120; *Eşkıya*: 2.571.133, *Kahpe Bizans* (Gani Müjde, 2000): 2.472.162; *Asmalı Konak - Hayat*: 1.783.936; *O Şimdi Asker* (Mustafa Altıoklar, 2003): 1.657.051; *Komser Şekspir*: 1.331.462; *Güle Güle*: 1.275.967; *Propaganda*: 1.238.878; *Her Şey Çok Güzel Olacak*: 1.238.858; *Deli Yürek - Bumerang Cehennemi*: 1.052.907; *Ağır Roman*: 872.172; *Abuzer Kadayıf* (Tunç Başaran, 2000): 864.312; *Hemşo*: 756.526; *Cumhuriyet* (Ziya Öztan, 1998): 750.048; *Son* (Levent Kırca, 2002): 737.006 (Akıncı, 2004: 99).

na çıkan ve erkekliğe zarar vermiş herkesi öldürür; final sahnesinde ise bedenine saplanan onca kurşuna rağmen gökyüzüne doğru yükselerek ölümsüzleşir. Eşkıya'nın bu fantastik hikâyesi aracılığıyla yerleşik bir erkeklik mitine itibarı iade edilir.[7]

Eşkıya, öte yandan, mitik özelliklere sahip bir erkek dostluğunun anlatıldığı, bu türde daha sonra gerçekleştirilen yapımlar için model oluşturmuş bir filmdir. Dönemin öteki erkek dostlukları, *Hamam*'da (Ferzan Özpetek, 1997) İtalyan bir mimarla İstanbullu bir ailenin genç oğlu; *Karışık Pizza*'da (Umur Turagay, 1998) iki gangster; *Her Şey Çok Güzel Olacak*'ta (Ömer Vargı, 1998) ve *Balalayka*'da (Ali Özgentürk, 2000) farklı yaşlarda kardeşler; *Propaganda*'da (Sinan Çetin, 1999) yıllar sonra bürokrasinin birbirlerine düşman haline getirdiği iki eski arkadaş; hikâyesinde tek bir kadının bulunduğu ancak bu karakterin de erkeksileştirildiği *Güle Güle*'de (Zeki Ökten, 1999) beş yaşlı arkadaş [gerçekte filmde, biri yıllar önce aşık olduğu bir kadın için Küba'ya gitmeyi kafasına takmış, diğeri ise annesi hayatta olmayan ve Oidipal bir takıntıyı yaşamayı sürdüren iki erkek arasındaki dostluk öne çıkar]; *Oyunbozan*'da (Nesli Çölgeçen, 2000) yaşlı bir şair ve köşe yazarıyla bir taksi şoförü; *Hemşo*'da (Ömer Uğur, 2001) üçkağıtçı bir lümpenle köyden gelen kanlısı; *Deliyürek: Bumerang*'da (Osman Sınav, 2001) eski askerlik arkadaşları; *Neredesin Firuze*'de (Ezel Akay, 2003) yeni bir [erkek] yıldız yaratarak şirketlerinin borcunu ödemeyi amaçlayan iki müzik yapımcısı, yıldız adayı ve şirketin eski şarkıcısından oluşan arkadaşlar arasında ortaya çıkar.

Dostluk filmlerinde, "erkekler daima onları bekleyen önemli görev ya da hedeflerle karşı karşıyadır"(Ryan ve Kellner, 1997 [1990]: 237). *Propaganda* haricinde, yukarıda anılan filmlerin kahramanları tehlikeli, eli silahlı kişilerle karşı karşıya getirilerek erkekliklerinin ve dostluklarının sınandığı bir maceranın içine sokulurlar. Erkeklerden birinin, diğerinin kollarında öldüğü bu filmlerin bazılarında dostlukları mitik hale dönüştüren de zaten ölümün kendisidir. Örneğin, *Eşkıya*'nın son sahnelerinden birinde Cumali, Baran'ın kollarında can vermeden önce, çok korktuğunu söyler, ondan kendisini bırakmamasını ister; Eşkıya şu karşılığı verir: "Korkma! Sadece toprağa gideceksin. Sonra toprak olacaksın. Sonra sularla birlikte bir çiçeğin bedenine yürüyeceksin; oradan özüne ulaşacaksın. Çiçeğin özüne bir arı konacak. Belki.. Belki o arı ben olacağım." Dostlar, ölüm anında daha önce olamayacağı kadar birbirlerine yakınlaşır.[8] Ölüm, "karşılıklı fedakârlık yoluyla bağlanmanın birebir yüceltilişidir" (238).

Dostluk filmlerinin bir bölümü, aynı zamanda "yol filmi" alt-türünün özel-

7 Yılmaz Güney hayranı ve Güney'in başrolünde oynadığı *İnce Cumali* (Yılmaz Duru, 1967) filmini on beş kez seyretmiş babasının Cumali'ye bu adı vermiş olması da geçmişte ve Yeşilçam'da kalmış bu erkeklik mitine duyulan özlemin ifadesidir.

8 *Hamam*'ı bu anlamda farklı bir noktada değerlendirmek gerekir. İki erkek arasındaki cinsel bir yakınlıktan da söz eden filmde erkek kahramanların birbirlerine yakınlaştıkları tek an, yalnızca ölüm anı değildir.

liklerini taşımaktadır. *Eşkıya*'da, Baran ile Cumali bir tren yolculuğunda tanışır; *Her Şey Çok Güzel Olacak*'ta, abi ile kardeşin otomobille İstanbul'dan Bodrum'a gittikleri bir sekans yer alır; *Oyunbozan*'daki iki dost, gangsterlerden saklanmak için bir dağ oteline giderler; *Hamam*'ın anlatısında yolculuğun önemli bir yeri vardır; *Balalayka* ise tam bir yol filmidir. Bu filmlerdeki yolculuklar, *Mektup*'ta (Ali Özgentürk, 1996) yıllar sonra ülkesine dönen bir adamın babasını aramak için çıktığı yolculuğun kendi kimliğini arayışının yolculuğuna dönüşmesi gibi, sadece fiziksel değil, aynı zamanda kahramanların dünyaya bakışını değiştiren içsel yolculuklardır.

İkame babalar ve babalık krizi

Bu filmlerde dostluk ve dayanışma içinde resmedilen erkeklerin aralarındaki ilişkinin türü, birkaç örnek dışında, baba-oğul ilişkisidir. Gerçek babaların olmadığı birçok filmde, yaşça büyük erkekler bu rolü üstlenir. Örneğin, *Eşkıya*'da Baran, Cumali'ye bir baba gibi sahip çıkar, onun hayatı için sevdiğinden vazgeçer;[9] *Balalayka*'nın üç kardeşinden en büyüğü, hayatta olmayan babanın "kopyası"dır; *Gemide*'nin (Serdar Akar, 1998) kaptanı, tayfalarının karşısında kendini bir baba gibi konumlandırır; *Karışık Pizza*'da ise, gerçek babanın yerini, "ağa", "patron" olarak anılan bir mafya babası alır.

Genellikle oğulların, her şeye karışan ve kızan ya da tersine ilgisiz ve pasif gerçek babalarla sorunları vardır. Örneğin, *Balalayka*'daki ortanca kardeş bu konuda fazlasıyla dertlidir: "Anneme malzemeyi koymaktan başka hiçbir numarası olmayan baba... Beni kucağına bile almadı. Hangi baba? Annemin hayatını mahvetti. Benim ağzıma sıçtı."; *Komser Şekspir*'de (Sinan Çetin, 2001), oğul tepkisini ağır bir sitemle ifade eder: "Sayende polis oldum. Küçükken bayramlıklarımı, kızımın ismini, oturacağım evin nerede olacağını bile sen seçtin. Fakirin serveti çocuktur derler. Ama sen bu servetin değerini bilemedin baba. Sen benim nüfus kağıdımdaki baba oldun. Bundan öteye gidemedin". *Gülüm*'deki (Zeki Ökten, 2003) oğul, annesinin yıllar önce terkettiği babasını pasif olmakla suçlar: "Sen ne anlarsın sevmekten? Otuz yıldır sana bağlı kalmış bir kadını tutamadın. Bizim ailedeki asıl mesele sensin. Ne etliye, ne sütlüye karışır, öyle oturur, susar... Hep korkmuş, hep susmuştur. Ödlektir, pısırıktır." *Nihavend Mucize*'de (Atıf Yılmaz, 1997) ise oğul, annesinin ölümünden sorumlu tuttuğu babasını arayıp sormaz;[10] *Ağır Roman*'da (Mustafa Altıoklar, 1997)

9 Baran'a yaşlı olduğu için "baba" diye seslenen Cumali, sonraki bir sahnede Baran'ın, "Eğer benim oğlum olsaydı, senin yaşında olacaktı" demesi üzerine, "Benim babam da yaşasaydı senin yaşında olacaktı" sözleriyle karşılık verir.

10 *Nihavend Mucize*, erkeklik durumuna ilişkin dönemin belki de gerçek anlamdaki tek güldürüsüdür ve daha çok bir kadın filmi olarak değerlendirilebilir. Oedipal senaryo üzerine kurulu filmde, orta yaşına gelmiş erkek kahramanın bu süreçten çıkmasına yardım edecek kişi babası değil, öbür dünyadan çıkıp gelen annesi olacaktır.

ve *Komser Şekspir*'de oğullar, seslerini yükselten ve kendilerini azarlayan babalarını uyarır.

Babalara yönelik bu olumsuz tavır, bazı örneklerde uç noktalara vardırılır. Bu durumun en çarpıcı olanlarından biri, babanın gülünçleştirildiği *Hemşo*'nun ilk sahnelerinde yer alır: annesi, kanlısını öldürmek üzere İstanbul'a gitmeye hazırlanan Cebrail'e, "[B]abanın kanını alacaksın da ne olacak? Senin baban zaten sıska, hasta bir adamdı. O vurmasaydı zaten ölecekti," der; bunun üzerine, töreye saygı kalmadığını belirten Cebrail, babasının silahını satıp cep telefonu alan abisinden "[T]öreymiş. Törene sıçayım senin" karşılığını alır. Böylece babaya yönelik saldırganlık kişisel olmaktan çıkar, doğrudan onun temsil ettiği töreye, yasaya yönelir. *Karışık Pizza*, babaya ihanetin bir başka örneğini sunar. Quentin Tarantino filmlerindeki, silahlarını kameraya yönelten siyah takım elbiseli gangsterleri fazlasıyla hatırlatan iki genç çete üyesinden biri, hesabına çalıştıkları "patron" için şöyle der: "O eskimiş bir kabadayıdan başka hiçbir şey değil. İşi yapan biziz, kaymağı götüren o. İhtiyarı daha ne kadar sırtımızda taşımalıyız!? Bak! Dünyayı artık bizim gibi adamlar yönetiyor. Genç, dinamik ve politik adamlar. Biz işadamıyız. (...) Onun ne bu dünyada ne de bu zamanda asla yeri yok artık. (...) Patron biz olmalıyız." Arkadaşı ise daha vefalı ve temkinlidir: "Bu düpedüz ihanet demek. Bizi bu günlere o getirdi."

Artık, oğullarının hayatını düzene koyan Hulusi Kentmen benzeri tatlı-sert babalar ya da biraz hovardalıktan sonra doğru yolu bulup çabucak babalarına benzeyen oğullar kalmamıştır. Oğullar, kendileri için iyi bir model oluşturamamış gerçek babalar yerine, *Eşkıya* ve *Oyunbozan*'da olduğu gibi idealize edilmiş simgesel babalara, yetimliklerini unutturacak dostluklara sığınır. Babalar ise yetiştirdikleri kötü evlatlar nedeniyle hayıflanırlar. *Her Şey Çok Güzel Olacak*'taki baba, arayıp sormadıkları için defterden sildiği oğullarına, "Ben eşeğim ki, sizin gibi evlatlar yetiştirmişim", diye çıkışır; *Komser Şekspir*'de ise babanın, oğlunun isyanının nedenini anlamaya yönelik yeterli bir açıklaması yoktur: "Yazıklar olsun! Meğer ben seni zamanında iyi dövememişim." Gerçek ya da simgesel babalar, bazı durumlarda oğullarına tepkilerini daha sert biçimde gösterirler. *Balalayka*'da büyük kardeş ve *Gülüm*'deki baba bunu tokatla ifade ederken, *Karışık Pizza*'daki "patron" kameraya, yani izleyiciye konuşarak baba olmanın koşullarını hatırlatır: "Siz ihaneti seçtiniz. Bazı değerlere uymazsan dünyada yerin olmaz, iş yapamazsın. Kurallara uyacaksın. Bana saygılı olacaksın. Çünkü kural benim. Her şeye ben karar veririm. Karşıma geçip benim bu işten çekilmemi istiyorsunuz. (...) Sen kimsin?"

Ancak, babalarla oğullar arasındaki çatışmanın sona erdirilmesi, babalık krizinin giderilmesi ve yaraların aynı anlatılar içinde sarılması gerekir. Gerçek ya da sembolik babaların bir model oluşturamaması durumunda ortaya çıkan sorunlar, anlatının herhangi bir noktasında bir olay ya da geçmişe ilişkin bir bilgi aracılığıyla çözülmeye çalışılır. Örneğin, *Balalayka*'da babanın rolünü üstlenen

büyük kardeş, pasif olmaktan çıkarak olan bitene müdahale ettiği ve bir kadınla yakınlık kurduğu andan itibaren çevresindekilerin saygısını kazanır. Abisini, bir şey yapmadan fener gibi dolanıp durmakla eleştiren ortanca kardeş, bu kez duyduğu hayranlığı, "Seni öyle kıskanıyorum ki. Duygularını... Keşke bana da nasip olsa", sözleriyle ifade eder. *Gülüm*'deki oğul, "bazen onun oğlu olduğundan şüphe ettiği" babasının, gençliğinde annesini dağa kaçırdığı için hapiste yattığını öğrenince bakışı değişir: "Sen neymişsin öyle! Hapisler, mapisler... Ne maceralar yaşanmış bizim ailemizde. Haberimiz yok." *Komser Şekspir*'deki yaşlı baba, son dakikada torunu için sahnelenen oyunda rol alarak değiştiğini gösterir ve oğluna sevgisini onca yıldır ifade edememesini erkeklikle ilgili bir duruma sığınarak açıklar: "Hani vardır ya. İnsan sever de belli edemez. Ben seni çok sevdim be oğlum. Çok sevdim." *Oyunbozan*'daki sembolik babaysa, küçükken babasından sonra da her türlü otorite figüründen ve nihayet Azrail'den korktuğunu anlatan taksi şoförüne küçük bir terapi uygulamayı dener: "Babana hiç küfrettin mi? Ben senin babanım anladın mı? Ben ne dersem o olacak. Anladın mı? Taşkafa! Bağır! Rahatla! Rahatla biraz!"

Babalığın ya da baba figürünün olmamasının erkeklik krizi açısından önemli bir rolü bulunmaktadır. Babanın anahtar rollerinden biri (ve burada 'baba'nın biyolojik baba olması gerekmez), erkek çocuğunu, bir erkek olarak kendi kimliğini kabulleneceği erkeklerin dünyasına sokmak, erkekliğe hazırlamaktır (Horrocks, 1994: 77). Erkek olmak babayla yaşanan bir süreçse (Parman, 2002: 29) bu olgunun popüler filmsel anlatılarda her zaman yerinin olması şaşırtıcı değildir. Dönemin, gerçek ya da sembolik, babalık üzerine doğrudan sözü olmayan filmlerinde bile baba figürü bir biçimde anlatıyı meşgul eder. Örneğin *Asmalı Konak* adlı dizide bastırılmış olan, sinema filmi *Asmalı Konak - Hayat*'ta (Abdullah Oğuz, 2003) geri döner. Dizinin ve filmin kahramanı Seymen, terapistine, "babasıyla iyi geçindiğini, onunla birlikte annesini yıllarca idare ettiklerini" anlatır; annesi "tam bir otorite figürü, çok yorucu biri"dir; "onun baskıları sonucu evlenmek zorunda kalmış"tır. Oysa, "babası yıllar önce ölmüş, hatta Seymen'in kollarında can vermiş"tir. Terapiste göre, Seymen "hayatının acı veren gerçeklerini kabullenmek yerine bir hayal dünyasında yaşamayı seçer". Baba arayışı, *Mustafa Hakkında Her Şey*'de (Çağan Irmak, 2004) yeniden karşımıza çıkar. Filmin kahramanı, kendisini annesi ve özürlü erkek kardeşiyle birlikte bırakıp evi terk eden babasıyla yaşayamadığı ilişkiyi yıllar sonra, sanki babasından intikam almak istercesine, bir taksi şoförüyle, homoerotik bir fantezi biçiminde de okunabilecek, farklı bir çerçevede yaşamaya çalışır.

Dilsizleştirilmiş kadınlar

Hollywood yapımı dostluk filmlerinin başlıca özelliklerinden biri, romantik aşkın yokluğudur; bu filmlerde kadınlar ya kayıptır ya da varolduklarında

ikinci rollerdedirler (Ryan ve Kellner, 1997 [1990]: 236-237). Yerli dostluk filmlerinde de kadınlar büyük ölçüde anlatılardan uzaklaştırılmıştır. Bu filmlerde genellikle erkekler ya birbirleriyle konuşurken ya da eylem içinde görüntülenir. Erkeklerin dünyasında kadınlara uygun görülen rol oldukça sınırlıdır. Kadınlar birçok filmde fahişe olarak yer alır ve erkekler arası mübadelenin aracı haline gelir. Romantik aşklar da gene fahişelerle yaşanır; ancak bu aşklar çoğu zaman karşılıklı çıkar ilişkisi olarak kurulur. Kadınlara yönelik düşmanlık, fahişelik rolünün biçilmediği durumlarda, kocalarını ya da sevgililerini aldatan, onlara ihanet eden *femme fatale*'lar aracılığıyla ortaya çıkar. Gerçekten de, dönemin erkek filmleri arasında kadınların profesyonel anlamda fahişelik yapmadığı ya da kocalarına ve sevgililerine ihanet etmediği farklı bir örnek bulmak neredeyse imkânsızdır. *Gülüm* ve *Asmalı Konak - Hayat* gibi aile filmlerinde bile durum pek farklı değildir. İlkinde, başka kadınlarla ilişkisi olan Sinan, karısı Aslı'nın kendisini aldattığı düşüncesini paranoya derecesine vardırır ve bu nedenle onu sürekli aşağılar; ikincisinde ise, Seymen histerik amnezinin etkisiyle, karısı Bahar'ı kendisini baştan çıkarmaya çalışan sarı peruklu bir fahişe olarak tahayyül eder.[11]

Ancak, erkek filmlerindeki en çarpıcı metaforu, konuşmayı reddeden ya da yabancı oldukları için bilmedikleri bir dilde konuşamayan kadınlar oluşturur. Kadınları anlatılarından büsbütün kovamayan filmler, böylece onları en azından 'dilsizleştirmiş' olur. Bunun en ilginç örneği, *Eşkıya*'daki Keje karakteridir. Baran'ın sevdalısı Keje, "babasının zoruyla Berfo'nun malı olduktan sonra", otuz beş yıl boyunca ne konuşur ne de bir evlat verir; ancak Eşkıya hapisten çıkıp onu bulduğunda kısık bir sesle ve güçlükle konuşmaya başlar.[12] *İstanbul*

11 Dönemin filmlerinde, erkekler kadınlarla ilgili olarak ağır bir güven bunalımı içindedir. Bu güvensizliğe dair çok sayıda örnek sıralanabilir: *Eşkıya*'da, Cumali'nin mahalledeki arkadaşlarından biri, "Karılara güvenilmez, oğlum! Vericekmiş gibi yaparlar vermezler" diye ahkâm eder; üvey annesi Cumali'nin babasını aldatmıştır ve bu kez sevgilisi Cumali'yi aldatır; Cumali, Baran ile birlikte saklanacak yer arar ve halasından yardım ister, ancak reddedilir, bunun üzerine kadına, "Mahallede vermediğin adam kalmadı lan. Orospu!" diye bağırır; ayrıca Cumali, küçükken eniştesinin onu taciz etmesine göz yumduğu için halasını suçlar. *Her Şey Çok Güzel Olacak*'ta Nuri, kardeşi Altan'ın karısına atfen, "Kadın nankör olur!" der; bir başka sahnede ise "Karıyla iş yapılır mı!?" şeklinde bir yorum yer alır. Laleli'den kaçırılıp getirilen Romanyalı kadın, *Gemide* filminin erkekleri için sorun olur; kaptan güvensizliğini, "Hepimizi yakar bu karı!" sözleriyle dile getirir. *Oyunbozan*'ın hasta yazarı Kemal Yılmaz, kendisiyle ilgilenmeyen 'anası kılıklı' kızının "Keşke boşanmasaydınız. Annem daha iyi bakardı sana" demesi üzerine, "Boşanmasaydık çoktan öbür dünyayı boylamıştım" sözleriyle karşılık verir. *Gülüm*'de, otuz yıl birlikte olduğu karısı Ali'yi bırakıp gitmiştir; Ali'nin dünürünün kadınlarla ilgili düşüncesi şöyledir: "Sonuçta hepsi kadın işte. Al koynuna, yıllarca besle, sonunda soksun seni".

12 Öztürk ve Tutal, sessizliğin kadınlara dayatılanlar karşısında bir direnme pratiği olarak öne çıktığı yerli ve yabancı film örnekleri üzerinde durdukları "Sinemada Kadınların Sessizliği" başlıklı makalede, Keje'nin hiç konuşmayarak Berfo'yu cezalandırdığını belirtirler (2001: 121). 'Kadının sessizliği' meselesi ayrı bir kuramsal tartışma konusudur ve yazarlara göre, 'sessiz kaldığı halde başarısız olan kadınlar ve suskunluklarıyla direnmeyi sürdüremeyen kadınlar erkek yönetmenlerin filmlerine aittir'; kadın yönetmenler ise 'kadın ve dil arasındaki sorunlu ilişkiyi fark ederek sessizliği bir direniş stratejisi olarak kurarlar' (122-123). Sinemada kadın karakterin susturulması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Suner, 1997. Günümüz Türk sinemasının bu makaleye konu olan

Kanatlarımın Altında'da Hezarfen Ahmet Çelebi'nin kölesi Francesca, *Her Şey Çok Güzel Olacak*'taki Çinli turist kadın, *Hemşo*'daki Romen kadınlar Tatyana ve Marianna, *Balalayka*'da bir otobüs dolusu Rus kadın, *Gemide*'nin ağzı bantlanmış, elleri ve ayakları bağlanmış adsız Romen kadını... Bu kadınlar Türkçe bilmez ya da çok az konuşabilirler. Francesca ve Çinli turist haricindeki bu yabancı kadınların bir başka özelliği fahişelikle ilişkilendirilmiş olmalarıdır.

Bir başka ilginç "suskunluk" ve anlatının dışına atılma durumu *Asmalı Konak - Hayat*'ta karşımıza çıkar. Bahar, Seymen'in elindeki silahtan kazayla çıkan kurşunun başını sıyırması nedeniyle komaya girer ve ancak filmin sonunda ve de ironik biçimde kocasının adını sayıklayarak uyanır. *Deliyürek*'te ise Yusuf'un nişanlısı, filmin başındaki düğün sahnesinden sonra sürekli biçimde öykünün dışında tutulmaya çalışılır. Aksiyon sinemasına uygun olarak filmin neredeyse tamamında hareket, takip ve mücadele içinde gösterilen Yusuf, ayak bağı olan ve bazen sözünü dinlemediği için çifti tehlikeye atan nişanlısını, kendisi işleri yoluna koymaya çalıştığı sırada otel odasında bırakır ya da öldürülen arkadaşının nişanlısının yanına gönderir. Genç kadının sitemle söylediği "Ömrüm boyunca bu adamı bekleyeceğim" sözleri durumu yeterince açıklar. *Neredesin Firuze*'de kadınlar doğurganlıkla ve mucizelerle ("ilham perisi" [*muse*] genellikle bir kadın olarak hayal edilir) ilişkilendirilir: erkeklerle kadınların dünyalarının ayrıldığı filmde daha çok evde, hep birlikte görüntülenen genç kadın karakterlerden biri doğum sırasında ölür; kadın, sağlıklı bir bebek dünyaya getirerek görevini tamamlamış ve erkeklerin dünyasından bir daha geri gelmemek üzere çekilmiştir; filme adını veren ve neredeyse anlatının merkezine taşınan, önceleri gerçeküstü bir karakter sandığımız "iyilik meleği" Firuze'nin ise bu dünyada yaşayan şizofren bir kadın olduğu ortaya çıkar ve o da sanki hiç var olmamış gibi erkeklerin dünyasından uzaklaşır; filmdeki kadınlardan birinin belirttiği gibi, "[B]u filmde bütün roller erkekler için"dir.

Dönemin erkek filmlerinin bazılarında, yardımcı rollerde eşcinsel erkek karakterler de yer almaktadır. *Ağır Roman*'da filmin kahramanı Salih'in sonradan travesti olan kan kardeşi, *Eşkıya*'da efemine tavırlı ve Cumali'nin sürekli "kız" diyerek gülünçleştirdiği orta yaşlı otel yöneticisi gibi. *Gülüm*'de ise, annesiyle birlikte yaşayan ve evli bir erkekle ilişkisi "zina" olarak anılan "hüzünlü" bir genç adam, bir komşu çocuğu vardır. *Her Şey Çok Güzel Olacak*'ta, iki erkek kardeş Bodrum'da kalacakları otele el ele tutuşarak geldiklerinde resepsiyon görevlisi onların eşcinsel bir çift olduğunu düşünür ve bu "durum" filmde bir güldürü unsuru olarak yer alır. Eşcinselliğin uyandıracağı histeri, daha ötesi paranoya, kadınlara duyulan korkudan daha ağır bir durum ortaya çıkarır.

"erkek filmleri" bir bütün olarak ve yapıldıkları dönem açısından ele alındığında, bu filmlerdeki kadın karakterlerin sessizliğinin ya da dilsizleştirilmelerinin bir direniş durumuna değil, ama genel olarak (eril anlamda da olsa) dilin ve sözün olanaklarından uzaklaştırılma durumuna neden olduğuna işaret etmek gerekir.

Fahişelik ve dilsizlik kadınlar için uygun görülen başlıca durumlarsa ve eşcinsellik paranoya nedeni olarak yer alıyorsa, filmlerdeki erkeklerin birbirlerini aşağılamaya yönelik bol küfürlü konuşmalarına da şaşırmamak gerekir. Dönemin erkek filmlerinin hemen hepsinde, yerli sinemada daha önce böylesine rastlanmamış bir argo ve küfürlü konuşma yer alır. Bu durum "gerçekmişgibilik" izlenimini artırmak, yani filmleri gerçek hayata daha da yakınlaştırmak için işlevseldir. Örneğin, başarılı bir atmosfer filmi olan *Gemide*'nin [ve onunla birlikte anılması gereken *Laleli'de Bir Azize*'nin (Kudret Sabancı, 1999)] kıstırılmış ve çaresiz erkek figürlerinin kullandıkları dilin kiri çoğaldıkça daha da zavallı görünürler. Ancak, kimi sahneleriyle 1970'lerin seks filmlerini hatırlatan *Hemşo*'daki küfürlü konuşma ve cinsellik içeren şakalar birçok yerde müstehcenliğe varır. Gerçekte, böylesi bir dil aracılığıyla aşağılananlar kadınlar ve eşcinsellerdir. Küfürlü konuşma, cinselliği fallus düşüncesi etrafında ve yalnızca erkekle ilişkilendirerek tanımlar: Müstehcen fıkralar ya da cinsellik içeren şakalar, "anlatıcısına, izleyicisinin de cesaretlendirmesiyle bir kadının baştan çıkarılmasına dair bir fantezi sunar" (Easthope, 1992: 124). "Erkekliğin bu versiyonunda erkekler, kadınlar hakkında konuşmak ve hep birlikte, heteroseksüel arzunun önüne geçen bir erkekler arası bağı teyit etmek suretiyle kadınlar üzerinde hâkimiyet kurar" (126).

Toplumsal bir kriz olarak erkeklik krizi

Metz'in işaret ettiği gibi, "bir film toplumsal ve analitik açıdan çok hakiki bir olgudur"; "film ayrıca bizlerin, onu tüketen toplumun ürünü, kökleri bilinçdışında olan bilincin bir yönelimi olarak varolur" (1985: 545). Öyleyse, filmleri ortaya çıktıkları tarihsel dönemin ürünleri olarak değerlendirmek gerekir. Bu makalede üzerinde durulan filmlerde, Türkiye'nin 1980 sonrasında yaşadıklarının izlerini dolaylı ya da dolaysız biçimde bulmak mümkündür. Türkiye, küresel kapitalizme entegre olmasıyla ilgili bu sancılı döneminde, ekonomik alanda deregülasyona, sosyal ve politik alanlarda dinsel, etnik ve cinsel kimliklerin yükselişine, Avrupa Birliği'ne üyelik süreci nedeniyle Batı'yla olan sevgi-nefret ilişkisinin fazlasıyla gözle görünür bir hale gelmesine, bütün bunlara paralel olarak milliyetçiliğin yükselişine, futbolun daha da profesyonelleşerek fanatikleriyle ve kitlesel kutlama biçimleriyle gündelik hayatın içindeki rolünün giderek artmasına, bir yandan da futbolda ve müzik, edebiyat ve sinema gibi sanat alanlarında elde edilen uluslararası başarılara tanık oldu. Bu durumun yerleşik kimlikler üzerinde sarsıntılar oluşturması, krize neden olması kaçınılmazdı. Bu krizin semptomlarını dönemin erkek filmlerindeki kahramanlarda görmek mümkündür. Ancak, gene dönemin bazı filmlerinde toplumsal krize ilişkin makro anlamda daha dolaysız referanslar da bulunmaktadır. Örneğin *Gemide*, kaptanın çerçeve dışı sesiyle açılır:

> Bir memleket gibidir gemi. Her şey düzenli ve kontrol altında olmalıdır. Kaidelere uyulmalıdır. Kanunlara, nizamlara... Ben de bu memleketin baş şeyi gibiyim. Başbakanı gibiyim mesela. Her şey benden sorulur. Denize çıktın mıydı bu küçücük gemi bir memleket oluverir. Aslında bir başbakandan daha çok görevim var. Çünkü onun adamları var, bakanları var, falanı var, filanı var. Bu gemide eğitim de, sağlık da, eğlence de benden sorulur. Kamil de başbakanın en kıyak yardımcısı. Siz de vatandaş, aynı zamanda memur gibisiniz. Bu yüzden çok kıyak, çok disiplinli ve çakı gibi olmalıyız. Sürekli kendimizi ve birbirimizi kollamalıyız.

Dar Alanda Kısa Paslaşmalar'ın açılış sekansında da, taşradaki amatör bir futbol takımının kaptanı oyuncularına taktik verirken şu değerlendirmeyi yapar:

> Hayat fena halde futbola benzer. Futbol şahsi beceri gerektirir, ama aslında topla oynanan, yani insanların bir takım halinde oynadıkları bir oyundur. Hayat da öyle değil mi? İstediğin kadar yetenekli ol, iyi bir takımın yoksa kaybedersin. Evet, kaybedersin...

Her iki kaptanın da memleket ve kolektif hayat tahayyülerinde, yaptıkları işlerin kuralları gereği kadınlara yer yoktur. Nagel, devlet, vatandaşlık, milliyetçilik, militarizm, devrim, siyasal şiddet, diktatörlük ve demokrasinin en iyi biçimde, erkeğe ait kurumlar, süreçler ve aktiviteler içeren erkeklikle ilgili projeler olarak anlaşılabileceğini ileri sürer; kadınların bu projelerdeki rollerini inkâr etmese de onların yardımcı oyuncular olduğunu belirtir (1998: 243). Kadınların erkek filmlerindeki yeri de, erkekler tarafından belirlenmiş rollerle sınırlıdır. Bu bağlamda, bu makaleye konu olan filmler, bir ölçüde, Türkiye'deki kadın hareketine erkeklerin bir tepkisi, kurumsal olarak düşünüldüğünde de bir önceki dönemde, 1980'lerde öne çıkan "kadın filmleri"ne bir tür yanıt olarak değerlendirilebilir. Hollywood'un erkek filmlerini inceleyen Ryan ve Kellner'in belirttikleri gibi,

> Feminizm kadınlara erkek normlarını dayatan kültürel temsil sistemini bulandırmış, dolayısıyla, erkeklerin faal eyleyenler olarak idealize edilmiş temsillerine ve kadınların pasif elde edilme nesneleri ve erkek prestijinin sembolleri olarak temsil edilmesine dayalı erkek cinsel kimliğinin de bulanmasına yol açmıştı. Bu nedenle bu dönemin erkek filmleri yüksek düzeylerde özkorumacı bağlanma ve nihai olarak, kadınlara yönelik açık bir öfke ile damgalıdır (236).

Yerli sinemadaki erkek filmlerinin dönemin genel siyasal ortamına ilişkin referanslarından biri de, siyasetteki kirlenmenin ve kilitlenmenin doğrudan siyasetin kendisine yönelik bir güven sorununa neden olmasıyla ilişkilidir. Bu durumu popülist bir tavırla değerlendiren *Propaganda* ve *Komser Şekspir* gibi filmlerde sivil siyaset kurumları eleştirilir. Hikâyesi 1940'ların sonunda geçen bir olaya dayanan *Propaganda*'da, Anadolu'nun küçük bir kasabasında doğup

büyümüş Mehdi ve Rahim adlarında iki arkadaş, bürokrasi düşkünü Mehdi'nin Ankara'dan aldığı emirle kasabayı tel örgüyle ikiye ayırması sonucu birbirine düşman olur. Çekilen tel örgü ile iki arkadaşın evleri farklı taraflarda kalır. Rahim'in kızıyla oğlunu evlendirmeyi planlayan Mehdi, filmin son sahnelerinden birinde, ailesiyle birlikte kasabadan ayrılmakta olan arkadaşına şunları söyler: "Biz eski arkadaşız. Ankara'nın kağıtlarına mı yenileceğiz? (madalyalarını göstererek) Bunlar ne bak? Biz İstiklal Savaşı'na katıldık birlikte. (...) Yapacak başka işim yoktu. Memur oldum. Babam da memurdu. Onun babası da memurdu. Ankara'ya güvendim. Ortada kaldım. Devletsiz, hükümetsiz, memursuz..." O sırada, dışarıdaki askerleri "Ateş edin! Hepiniz Ankara'ya hesap vermek zorunda kalacaksınız", diye uyaran gümrükteki genç memura silahını yönelten bir asker, "Ankara'ya söyle o kağıtları..." sözleriyle karşılık verir. *Komser Şekspir*'in final sahnesinde, mesleğini bırakıp tiyatroculuk yapmaya karar veren komiser, kendisini geri dönmesi için ikna etmeye çalışan ve "Ben şimdi Ankara'dan gelen bu kağıtları ne yapacağım?" diye soran bir memura aynı sözlerle karşılık verir: "Ankara'ya söyle, o kağıtları..."

Daha farklı bir "devlet baba" talebi *Deli Yürek*'te de daha farklı bir biçimde dile getirilir. Yusuf, eski komutanı Bozo'ya, Güneydoğu'yu kastederek, "Buralarda insanlar az gülümsüyor. Neden bu topraklar böyle? Bu kadar sert?" diye sorar; Bozo bu soruya "Bizim babalarımız pek gülümsemezdi çocuklarına" sözleriyle karşılık verir. Bozo, Yusuf'un "Devlet, baba gibi. Yıllarca devletin gülümseyen yüzünü görmemiş bu insanlar. Bu toprakların kaderi mi bu?" sorusunu ise, Mezopotamya'da tarih boyunca çok kanlı bir oyun oynandığından söz ederek, bu oyunu bozmak için "devletin halkına gülümsemesi, halkın da devlete güvenmesi lazım" sözleriyle yanıtlar.

Dönemin erkek filmlerinde, ikame babalar ve babalarla ilgili yaşanan sorunlar aracılığıyla ortaya çıkan bir yetimlik durumundan yukarıda söz etmiştim. Gürbilek, yetimlik ruhunun yalnızca Türk popüler kültürünün değil, başından beri Türk romanının da temel malzemelerinden biri olduğunu belirtir ve bu yetimliği Batı ideallerinin benimsenmesiyle birlikte yerinden edilmiş, kudretini yabancıya kaptırmış bir baba imgesiyle birlikte düşünmeye çalıştığını söyler (2001: 61). Çünkü yazara göre,

> bu durumda baba kendisi bir ideal oluşturan, daha doğrusu kültürün benimsediği bir idealin simgesi olan, kudretini o idealden alan bir figür değil. Hep yabancı ideallerin (...) yarım yamalak temsilcisi olmaya mahkûm. Açığı kapatmak için vaktinden evvel büyümek zorunda kalan, bu yüzden de hep çocuk kalan alaturka Oidipus'un "acıklı ama gülünç" hikâyesinin bir trajedi olarak değil, Yeşilçam'da olduğu kadar Atay'ın romanlarında da hep bir yanlışlıklar komedisi olarak temsil edilmiş olmasının nedeni de budur bence (61).

Daha farklı ve karmaşık durumların yer aldığı, farklı taleplerin gündeme getirildiği Yeşilçam sonrası filmlerin erkek kahramanları, belki de hikâyelerinin yanlışlıklar komedisi değil, birer trajedi olarak anılmasını istemektedir; belki de bu filmlerde erkekler her şeye rağmen büyümeye çalıştıklarını göstermek, bunun sıkıntısını anlatmak çabasındadır. Ya da belki de Türkiye'de erkekler, ama özellikle erkekler yetimlik duygusundan henüz kurtulamamıştır. *Komser Şekspir*'de, şimdilerde sokakların garip çocuğu olmuş, bir zamanların küçük yıldızı Hayaticik'in bir tiyatro oyununun sergilendiği filmin final sekansında izleyiciye, "Sizler belki beni unuttunuz. Ama ben sizi hiç unutmadım" diye seslenmesi de belki bundandır. Hayaticik sözünü, kendininkiyle aynı adı taşıyan filmin unutulmaz sahnesinden unutamadığı repliği hatırlatarak tamamlar: "Amca, babam bizi küçük yaşta terk edip gitti. Annem ve ben acılar içinde yapayalnız kaldık. Baba sevgisi hiç tatmadım, diyebilirim. Ben sizi çok sevdim amca. Size baba diyebilir miyim?"

Sonuç

Türk sinemasında, gösterime giren yerli film sayısının giderek azaldığı son on yılda gerçekleştirilen yapımların çoğu erkek filmleridir. Erkek dostluğu ve baba-oğul ilişkisi üzerinde duran bu filmlerin büyük bir bölümü, popüler olanın daha çok Hollywood tarafından temsil edildiği bir dönemin ürünleri olsa da, popüler bir sinemanın uylaşımlarına uygun, öyle olmayı amaçlayan yapımlardır. Ancak Türk sinemasını bu dönemde fazlasıyla meşgul eden erkeklik olgusu, anaakım dışında yer alan kimi "sanat filmi", "minimalist sinema" örneklerinde de karşımıza çıkar. *Mayıs Sıkıntısı* (Nuri Bilge Ceylan, 1999) ve *Karşılaşma* (Ömer Kavur, 2003), başka şeylerin yanında baba-oğul ilişkisinden de söz eden filmlerdir. Türk sinemasının önemli uluslararası ödüller kazanan ve son dönemin en parlak filmlerinden olan *Uzak* (Nuri Bilge Ceylan, 2002), bir İngiliz eleştirmenin hoş bir biçimde ifade ettiği gibi, "yalnızlık ve depresyon ve özellikle, bunalımda olduklarını kabul etmektense dillerini kesmeyi tercih edecek belli yaştaki erkeklerin yaşadığı türden depresyonla ilgili bir film"dir (Bradshaw, 2004). Benzeri bir teşhis, Zeki Demirkubuz'un filmlerindeki (*Yazgı*, 2001; *İtiraf*, 2002; *Bekleme Odası*, 2003) erkek kahramanlar için de uygundur.

Makale boyunca bahsedilen yerli erkek filmleri, erkeklik açısından bize çok da hoş olmayan temsiller sunar. Bu filmlerin kahramanları genellikle kendilerini ifade edemeyen, ruhsal olarak ölü, başarısız, saplantılı, paranoyak, saldırgan, iktidarsız, küfürlü konuşan, depresif, suç işleyen ve suçluluk duygusu içindeki erkeklerdir. Erkek şovenizmi ve silah fetişizmi erkek filmlerinin dikkati çeken özelliklerindendir. Yeşilçam yapımlarındaki Boğaz yalılarının, konakların, apartman dairelerinin, taşradaki akraba çiftliklerinin ya da tek odalı yoksul evlerinin yerini bu filmlerde farklı mekânlar almıştır. Otel odaları, ge-

mi, karakol, mağaralar, sokaklar (İstanbul, New York) bu filmlerin erkek kahramanlarının neredeyse bütün bir anlatı boyunca barındıkları yerlerdir. Bu yersizlik/yurtsuzluk duygusu, erkek kahramanların kendilerine bir baba, bir dost arama çabalarıyla örtüşmektedir. Kadınların dışarıda bırakıldığı bu filmlerdeki erkekler ailesizdir, güvensizdir, garibandır.[13]

Gerçekte, anlatılarının merkezinde erkeklerin bulunduğu, erkekler arasında ölümüne dostlukların ele alındığı, kahramanlarının çoğu kez eylem içinde, aktif bir biçimde resmedildikleri ve genel olarak bir "delikanlılık muhabbeti"nin sürüp gittiği bu filmlerle ilgili olarak yukarıda yapılan değerlendirme çelişkili görünebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, erkekliğin abartılı halleri onun daha fazla tehdit altında olduğunu gösterir ve bu durum eril olmama korkusuna dayanır (Horrocks, 1994: 89). Başka türlü ifade edersek, sürekli bir erkeklik vurgusu ve erkekliğin tezahüründeki aşırılık, yeterince erkek görünememe kaygısına dayalı bir kırılganlığa işaret eder. Kastrasyonla maçoluğu ilişkilendiren Horrocks, bunun duygusal olarak ölü, başkalarına karşı tepkisiz, hayata kapalı olmak anlamına geldiğini belirtir (105). Bunun daha derindeki anlamı insanın kendi kendinden kopması, benlik duygusundan mahrum olmasıdır; buradaki artık var olmama korkusudur: beni kimse görmeyecek, orada olduğumu kimse bilmeyecek. Varolmama korkusu kadınlarda da vardır; ancak erkeklerde, erkek olmama korkusuyla birleşir ya da bu korkudan doğar ve bunun aracılığıyla ifade edilir. Erkekler, hiçlik, var olmama, ölüm duygusu karşısında panzehir olarak erkeklik mitini ve sembolizmini harekete geçirir (Mitchell'den aktaran Horrocks, 1994: 105-106).

Günümüz Türk sinemasındaki erkek filmleri, tartışmaya gerek bırakmayacak biçimde ağır bir erkeklik krizine işaret etmektedir. Popüler kültürün izlenebileceği bir alan olarak sinemanın bizlere toplumsal bilinçaltımızla ilgili önemli veriler sunabileceğini düşünüyorsak, bu filmlerin Türkiye'ye ilişkin makro anlamda bir erkeklik krizinden de dolaylı biçimde söz ettiğini söyleyebiliriz. Bu kriz belki her zaman vardı, ancak galiba hiçbir zaman şu son dönemdeki ve bu dönemin filmlerinde tasvir edildiği gibi olmadı.

KAYNAKÇA

Abisel, Nilgün (1995) *Popüler Sinema ve Türler*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Akıncı, Tolga (2004) "Türk sinemasının son 10 yılı: 1994 - 2004", *Sinema*, 6, 88-99.

Blandfrod, Steve, Barry Keith Grant ve Jim Hillier (2001) *The Film Studies Dictionary*, Arnold, Londra.

Bradshaw, Peter (2004) "Uzak", *The Guardian*, 28 Mayıs 2004.

Budak, Selçuk (2000) *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Easthope, Anthony (1992) *What a Man's Gotta Do: The Masculine Myth in Popular Culture*, Routledge, Londra.

13 Eşkıya: "Bir ailen yok mudur?"
Cumali: "Yoktur. Biz de garibanız be usta."

Eleftheriotis, Dimitris (1995) "Questioning totalities: Constructions of masculinity in the popular Greek cinema of the 1960s", *Screen*, 36:3, 233-242.

Gürbilek, Nurdan (2001) "Azgelişmiş Babalar", *Kötü Çocuk Türk* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Hayward, Susan (2000) *Cinema Studies: The Key Concepts*, Routledge, Londra.

Horrocks, Roger (1994) *Masculinity in Crisis*, St. Martin's Press, New York.

Metz, Christian (1985) "Story/discourse: Notes on two kinds of voyeurism", *Movies and Methods II* içinde, der. Bill Nichols, University of California Press, Los Angeles.

Mulvey, Laura (1993) "Görsel haz ve anlatı sineması", çev. Nilgün Abisel, *25. Kare*, no. 3, Ocak-Şubat, 18-24.

Nagel, Joane (1998) "Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations", *Ethnic and Racial Studies*, 21:2, Mart.

Neale, Steve (1993) "Masculinity as spectacle", *Screening the Male: Exploring masculinities in Hollywood cinema* içinde, der. Steven Cohan ve Ina Rae Hark, Routledge, Londra.

Neale, Steve (2003 [2000]) *Genre and Hollywood*, Routledge, Londra.

Özgüven, Fatih (1985) "Yeşilçam'da erkekler ve dişiler", *Videosinema*, Ocak, 7, 30-33.

Öztürk, Ruken ve Nilgün Tutal (2001) "Sinemada kadın karakterlerin sessizliği: Sessizlik bir direnme pratiği olabilir mi?", *İletişim*, Yaz, 10, 101-126.

Parman, Talat (2002) "Erkek olmak ya da üçün üçü olmak", *Psikanaliz Yazıları*, Sonbahar, 5, 27-38.

Rodman, George (2001) *Making Sense of Media*, Ally & Bacon, Boston.

Ryan, Michael ve Douglas Kellner (1997 [1990]) *Politik Kamera*, çev. Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Suner, Asuman (1997) "Yılmaz Güney, *Yol* ve kadın bedeni üzerine yazılmış tutsaklık öyküleri", *Toplum ve Bilim*, Kış, no. 75, 120-133.

Tudor, Andrew (1988) "Genre", *Film Genre Reader* içinde, der. Barry Keith Grant, University of Texas Press, Austin.

"*Onu* kaybettin Tahsin hem de yıllar önce":[1] Yeşilçam'ın erkekleri ne istiyor?

*Tümay Arslan**

İdeolojinin öznede uyandırdığı hazzın kaynağına nüfuz eden, onu çekip çıkaran bir çözümlemenin, ideoloji eleştirisinin temel işlemi olduğu argümanı, belki de, Slavoj Žižek'in psikanalitik ideoloji teorisinin en radikal yönüdür.[2] İdeolojik etkinin ancak bu şekilde anlaşılabileceğini belirten Žižek'e göre bu etki, bugüne kadar, simgesel ve imgesel özdeşleşme mekanizmalarıyla açıklanmış ve "çağırma ötesi" boyut, yani "arzu, fantazi, Öteki'deki eksik ve dayanılmaz artı-keyif etrafında zonklayan dürtüden oluşan dörtlü" (2002a: 141) dışarda bırakılmıştır. Oysa ideoloji eleştirisi, Žižek'e göre, tam da bu "dörtlü"nün analize dahil edilmesiyle gerçekleşebilir. Žižek'in ideoloji teorisine yaptığı müdahalenin sonucu önemlidir: İdeoloji eleştirisi birbirini tamamlayan iki işlemi gerektirir. İdeolojinin bastırdıklarını açığa çıkaran semptomatik bir okuma ve ideolojinin dayanağı olan *keyif* (*jouissance*) çekirdeğini açığa çıkarma. İlki, ideolojik olanı yapıbozuma tâbi tutan söylemsel bir işlem olup, "verili bir ideolojik alanın, heterojen 'yüzergezer gösterenler'in montajının, bu gösterenlerin belli 'düğüm noktalarının müdahalesiyle bütünleştirilmelerinin sonucu olduğunu", ikincisi ise "bir ideolojinin (...) fantazide şekillenmiş bir ideoloji öncesi keyfi nasıl ima ve manipüle ettiğini, nasıl ürettiğini" açığa çıkarır (Žižek, 2002a: 142). Bu ikinci işlem şuna işaret eder: İdeolojinin tutarlılık, tamlık ve kapalılık vaat ettiği yer, aynı anda bütün bunların imkânsız da olduğu yerdir. İdeolojinin vaat ettiği tutarlılığın eşzamanlı mümkünlüğü ve imkânsızlığı, ideoloji dolayımıyla kendini gerçekleştiren nesnel-top-

(*) Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü.

1 *Cemil* filminden. Vurgu eklenmiştir.

2 Lacancı özne ve nesne nosyonlarının *politik olan* ile ilişkisinin, Žižek'in geliştirdiği psikanalitik ideoloji teorisinin ana hatlarıyla tartışıldığı, bu teorinin öznel olan, toplumsal olan ve politik olan'ı kavrayışımız üzerinde yarattığı radikal dönüşümü açıklayan önemli bir metin için bkz. Stavrakakis (1999).

lumsal gerçekliğin her daim bünyevi bir antagonizma tarafından yarıldığını gösterir. "Çağırma ötesi" boyut, diğer bir deyişle, ideolojinin ikinci işlemi, tam da bu anda, bu yarığı kapatmak üzere devreye girer. İdeoloji, antagonizmayı, antagonizmaya denk düşen yarığı yamamak üzere *hayaletlere* müracaat eder; tutarlılığını ve inandırıcılığını ancak bu "hayali ek"lerle sağlar. İdeoloji, *hayaletlerle*, fantaziyle mümkün olur. Fantazi, bünyevi imkânsızlığı, "ürkütücü", "ölümcül", ya da "büyüleyici" sınır/kapı/duvar gibi cisimleştirerek gerçekliğin sınırını çizer.[3] Bir diğer deyişle, bünyevi antagonizmayı yamarken aynı zamanda, ancak yarığın/boşluğun olduğu yerde gizemli ve inandırıcı bir kurgu olarak ortaya çıkar:

> İdeolojinin son sığınağını, üzerine çeşitli ideolojik oluşumların aşılandığı ideoloji-öncesi çekirdeği, biçimsel matrisi belki de burada aramamız gerekir: Hayaleti olmayan gerçeklik olmamasında, gerçeklik halkasının ancak tekinsiz, hayaletimsi bir ilave yoluyla kapanabilmesinde. Peki niye hayaleti olmayan gerçeklik yoktur? Lacan bu soruya kesin bir cevap verir: Gerçeklik (olarak yaşadığımız şey) "şeyin kendisi" değildir, simgesel mekanizmalar tarafından her zaman zaten simgeselleştirilmiş, kurulmuş, yapılandırılmıştır – sorun da, simgeselleştirmenin son kertede başarısız olmasından, gerçeği tamamen "kapama"yı hiçbir zaman başaramamasından, her zaman hesabı kapatılmamış simgesel bir borç içermesinden gelir. *Bu gerçek (gerçekliğin simgeselleştirilmeden kalan parçası) hayalet kılığına bürünerek geri döner.* Sonuçta, "hayalet", "simgesel kurgu" ile, gerçekliğin kendisinin, simgesel olarak (...) inşa edilmiş olduğu için bir kurgu yapısında olması ile karıştırılmamalıdır; hayalet ve (simgesel) kurgu tam da bağdaşmazlıkları içinde birbirlerine bağımlıdırlar. (...) Hayalet (simgesel olarak yapılanmış) gerçeklikten kaçan şeye cisim verir (2002b: 71).

Toplumsal-ideolojik fantazi, toplumu organik bir bütün olarak kurar. Bu kurgu, her zaman, birlik ve bütünlüğü bozan, engelleyen unsurların yoğunlaştığı semptomları barındırır. Bu nedenle Žižek'e göre, verili bir ideolojik alanın imkânsızlığını temsil eden unsuru tesbit etmek ideoloji eleştirisinin temel işlemi olmalıdır; ki bu toplumsal fantaziyi "katetmekle" gerçekleşir (2002a: 144).

Sadece bir maske/yama değil aynı zamanda gerçekliği tutarlı kılma ve ona derinlik kazandırma işlevini de üstlenen, gerçekliğin çıkmaza girdiği, yetmediği, bünyevi bir imkânsızlıkla yarıldığı yerde devreye giren toplumsal fantazinin izlenebileceği, dolayısıyla "katedilebileceği" esaslı bir alan popüler sinemadır. Popüler filmler, toplumsalı yaran antagonistik boşlukları işaretleyen, bu boşlukları kapatabilecek hayaletleri icat eden, böylelikle, toplumsal alanda ortaya

---

3 Fantazi ve gerçeklik arasındaki bu ilişkiyi izah ederken Žižek, sınırın mekân üzerindeki önceliğine dikkat çekerek, bu ilişkinin, belli bir sınır tarafından bölünmüş iki ayrı alan arasında değil (gerçeklik alanı ve saf fantazi alanı) gerçeklik ve onun sınırında, etrafında yapılandığı uçurumda, boşlukta tezahür ettiğini belirtir. Fantazi yoluyla imkânsız-gerçek, bünyevi imkânsızlığı yüzünden değil sadece ona ulaşmanın önü dışsal bir engel tarafından kapatılmış olduğu için ulaşılamayan bir şeye, yani yasaklanmış olarak görüldüğü anda mümkün bir şeye dönüşür. Korkuyu esrarlı bir biçimde mutluluğa dönüştüren bu tersine çevirmenin mantığı, Gerçek'in simgesele dönüşmesinin mantığıdır (2002b: 106-107).

çıkan semptomların yorumlanmasını mümkün kılan, farklı siyasî söylemlerin toplumsal arzulara nüfuz ederek onları yönlendirmeyi nasıl başardıklarını gösteren muhteşem bir evren sunar.[4] Bu yönüyle yakın tarihimizin Yeşilçam'ı da, toplumsal antagonizmaların işaretlendiği, simgeselleştirilerek cisimleştirildiği, Türkiye toplumunun modernlikle ilişkisini belirleyen formların müzakare edildiği ve bu anlamda toplumsal huzursuzluklardan, kaygılardan ve arzulardan beslenirken aynı zamanda bunların tarif edilerek farklı yönlere akıtıldığı muazzam bir toplumsal fantazi alanı olarak karşımıza çıkar. 1970'lerin Yeşilçam'ında popüler olan "erkek filmleri"[5] ne türden toplumsal fantazilere tanıklık etmektedir? Bu çalışmanın ardına düşeceği soru bundan ibarettir.

I. Toplumsal kriz, eril histeri

> İşleri iyi gittiği sürece insanın vicdanı da yumuşaktır ve benin pek çok şeyi yapmasına izin verir. Başına bir terslik geldiği zaman ise, insan içine döner, günahkârlığının farkına varır, vicdani taleplerini artırır, zevklerden feragat eder, kefaret ödeyerek kendisini cezalandırır. Halklar da böyle davranmıştır ve hâlâ da böyle davranır. An-

4 Film kuramı ve psikanaliz arasındaki diyalog, film kuramını nesnellik ve öznellik karşıtlığında gidip gelmekten kurtarmıştır. Bu diyalog, film ve seyirci arasındaki ilişkinin tarifini topyekûn değiştirir. Filmi inandırıcı kılan, gerçekliği deneyimleme arzusu değil, *gerçeklikten daha fazla gerçek olanı* deneyimleme arzusudur. Film-gerçeklik tartışmasına da yeni bir boyut katan bu argüman, film metnini gerçeklikle uyumlu görünür kılan inandırıcılığı sağlayanın *ne* olduğunun araştırılmasının önünü açar. Freud'un rüyaların bilinçdışına giden en şahane yol olduğunu söylemesine gönderme yaparak, Žižek (1995), sinemanın modern/post-modern toplumlarda bilinçdışına giden en kestirme yol olduğunu söyler. Film metni, Freud'un (1996) rüya çalışmasının yorumu dediği yaklaşıma benzer biçimde, yoğunlaşmanın, yerdeğiştirmenin, pekçok figürün tek bir figürde birleştiği bileşik temsilcilerin olduğu; ters çevirme, karşıtına dönüştürme, ekonomi ve sansür mantığının işlediği metinler olarak okunmalıdır. Bilgi ve inanç arasında sürekli bir salınımla, bu ikisi arasındaki *dengesizlik* ve *denge* durumuyla hazzı akıtan sinemada, insanlığın trajik paradoksunun alanını, bu paradoksu çözmenin/çözememenin *biçimini* görürüz. Zenon'un paradokslarının geçerli olduğu alandır bu: Öznenin arzu nesnesi-nedeniyle imkânsız ilişkisinin ve dürtünün kendi etrafında ebedi dönüşünün alanı (Žižek, 1991a: 4-6). Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus*'da söylediği "söylenemeyen şey sessizlikle geçilmeli" sözünün psikanaliz için imkânsız olduğunu söyleyen Jacques-Alain Miller'a göre psikanaliz tümüyle, söylenemeyen ama sürekli konuşmak zorunda olduğumuz *şey* hakkındadır (1990: 22). Psikanaliz imkânsızlığın bilimidir; imkânsız gerçeği bastırmayan bilimdir (Stavrakakis, 1999: 89). Dolayısıyla sinema da bu imkânsızlığın kaydedilebileceği, etrafının çizilebileceği, öznel ve toplumsal düzeyde söylenemeyen ama sürekli tarif edilmeye çalışılarak üzerine sürekli "konuşulan" şeylerin yerlerinden biri olarak düşünülmelidir. Film kuramı ve psikanaliz tartışmaları için bkz. Casetti (1999); Creed (2000); Hayward (2002); Stam, vd. (1992).

5 Burada beş filmi ele alacağım.

Çaresizler: Yönetmen: Natuk Baytan. Senaryo: Nurettin Erişen. Oyuncular: Cüneyt Arkın, Ahmet Mekin, Perihan Savaş, Yapım Yılı: 1973. Cem Film.
Kılıç Bey: Yönetmen: Natuk Baytan. Senaryo: Safa Önal. Oyuncular: Cüneyt Arkın, Bilal İnci, Perihan Savaş, Aliye Rona, Kadir Savun. Yapım Yılı: 1978. Sezer Film.
Babanın Oğlu: Yönetmen: Melih Gülgen. Senaryo: Erdoğan Tünaş. Oyuncular: Cüneyt Arkın, Deniz Erkanat, Cemil Şahbaz. Yapım Yılı: 1975. Gülgen Film.
Cemil: Yönetmen: Melih Gülgen. Senaryo: Bülent Oran. Oyuncular: Cüneyt Arkın, Ahmet Mekin, Eşref Kolçak, Yıldırım Gencer, Deniz Erkanat. Yapım Yılı: 1975. Gülgen Film.
Cemil Dönüyor: Yönetmen: Melih Gülgen. Senaryo: Erdoğan Tünaş. Oyuncular: Cüneyt Arkın, Yalçın Gülhan, Deniz Erkanat. Yapım Yılı: 1977. Gülgen Film.

> cak bu durum, içe yansıtılarak üstbene dahil edildikten sonra terk edilemeyen, üstbenin yanında ve ardında varlığını sürdürmeye devam eden vicdanın kökensel, çocuksu aşaması ile kolayca açıklanır. Kaderin ebevyn merciinin yerini aldığı kabul edilir. Kişinin başına bir terslik gelmesi bu en yüksek gücün artık kişiyi sevmediği anlamına gelir; bu sevgi yitimi tehdidi karşısında insan, bahtı açık olduğunda ihmal etme eğilimi gösterdiği, ebeveynin üstbendeki temsilcisi önünde boyun eğer. (...) Böylelikle suçluluk duygusunun iki kaynağını görüyoruz: Otorite karşısında duyulan korku ve daha sonra ortaya çıkan, üstbene karşı duyulan korku. Bu korkuların ilki içgüdülerin tatmininden vazgeçmeyi, diğeri ise, yasak arzuların varlığı üstbenden gizlenemeyeceği için, ayrıca cezalandırmayı dayatır (Freud, 1999: 81-82).

Erkek filmlerinin özellikle belirli tarihsel ve toplumsal bağlamlarda neden popülerleştiği sorusuna güçlü bir cevabı, Michael Ryan ve Douglas Kellner'ın (1997), psikanalitik ve yapıbozumcu okumasında buluruz.[6] Toplumsal kriz, istikrarsızlık ve belirsizlik dönemlerinde toplumsal kaygının artışı, şefkate ve cemaate duyulan gereksinimi kolaylıkla güç ve otorite imgelerine yönelik arzuya dönüştürebilir. Bu tür dönemlerde popülerleşen erkek filmleri, toplumsal sorunların şiddet yoluyla bertarafına dayalı eril fantaziler içerir. Bu filmlerdeki abartılı şiddetle orantılı bir biçimde yaşanan esas hissiyat, yoğun bir güvensizlik, çaresizlik, mahrum bırakılmışlık ve şefkat gereksinimidir.

1970'lerin Yeşilçam'ında popüler olan erkek filmleri de istikrarsızlığın ve güvensizliğin hâkim olduğu bir toplumsal ortama verilmiş cevaplar olarak düşünülebilir. Karanlık işlere bulaşan, zengin olup şehirden ve şehri temsil eden herşeyden intikam alan erkek *çocuk*ların esas kahramanlar olduğu, hemen her zaman yasa ile eril şiddet arasındaki karşıtlığın sergilendiği ve toplumsal meselelerin şiddet yoluyla bertaraf edildiği bu filmler, 1960'larda popüler olan *Ayşecik, Ömercik, Sezercik, Kezban* gibi, köy-kent, zengin-yoksul, yukarıdakiler-aşağıdakiler arasında köprü işlevi gören yetim çocuk ve şehirlileşerek modernleşen Türk kadını figürleri üzerine kurulan fantazinin gerçeklik dayanağının yıkılmış olduğunu gösterir. Nurdan Gürbilek, "Acıların Çocuğu" adlı yazısında çocuk kahramanlı filmlerin toplumsal anlam haritamızdaki yerini işaretler. Yetim çocuk kahramanların, saflık, dürüstlük, erdemli olma gibi özelliklerle yüklenerek yüceltildiği bu filmler, "çocuk bırakılan" *halk*ın onda kendini gördüğü imge oldukları için etki uyandırmışlardır; dolayısıyla, yetim çocuk figürünü sahici kılan, onun kabullenilişi ve sahiplenilişidir (2001: 42). Bu anlamda bu filmlerde, "halk"ı "konuştururken susturmaya", "keşfederken kısırlaştırmaya

6 Ryan ve Kellner, bu filmleri "eril fantaziler" olarak kavramsallaştırarak, eril fantazilerin, toplumsal istikrarsızlık, güvensizlik dönemlerinde ortaya çıkan eril kimlik krizleriyle ya da "eril histeri" sorunuyla ilişkisine dikkat çeker, dış dünyayla benlik arasına abartılı sınırlar koyma ya da sınır koyamama bozukluklarıyla kendini gösteren nevrotik temsillerin ataerkil toplumsallaşmayla derin bağını açığa çıkarırlar. "İstikrarlı ve sürekli nesnelerden oluşan bir dünyanın sallantıya düşmesi" (126), annenin istikrarsız varlığıyla ilişkilendirilerek dış dünyanın tehditkâr görünmesine neden olmaktadır. Aşağıda toplumsal-fantazi olarak yorumlanan erkek filmlerinin Ryan ve Kellner'ın yaklaşımıyla çözümlendiği bir çalışma için bkz. Arslan (2001).

veya hadım etmeye çalışan" Kemalist milliyetçi pedagojinin (Erdoğan, 1998a: 125) hegemonikleştiğini gösteren popüler işaretleri görürüz. Aynı fantazi evreninde beliren iffetli-fedakâr-sadakatli-modernleşen kadın figürleri, modernleşme projesinin diğer nesnesinin, *yeni Türk kadını* (Berktay, 1998; Durakbaşa, 1998; Kadıoğlu, 1998; Göle, 1998), popüler düzeyde sahiplenildiğini açığa vurur. 1970'lerde ise "karanlık işlere" bulaşan erkek kahramanların hâkim olduğu farklı bir evrene tanık oluruz (Abisel, 1994: 89). Erdemli çocuklara/*halka* ve yeni Türk kadınlarına dayalı fantazinin inandırıcılığını kaybetmeye başladığı kriz anında şiddet dolu erkek kahramanlar "yeni" bir fantazi çerçevesinde belirir. Organik toplum kurgusu, mazlumun huzursuzluğunu "mutenalaştıran" ve mazlumluğu "normalleştiren" tanıdık biçimiyle adeta "karlanmış ekran"a yol açan bir kısa devre gibi eril fantazilerde kendine yer bulur.

Ataerkil toplumsallaşmaya dayalı toplumsal cinsiyet kurgusundan ve toplumsal krizin yarattığı "eril histeri"den beslenen erkek filmleri, kimi ortak özellikleri içermekle birlikte temel bir farklılaşmayı içerisinde barındırır. Ekonomik ve toplumsal sorunları şiddet yoluyla bertaraf eden güçlü-kurtarıcı bir babaya gereksinimi ve sorunsuz, huzurlu, istikrarlı bir geçmiş özlemini yücelten filmlerin karşısında iktidara, toplumsal eşitsizliğe ve adaletsizliğe yönelik popüler öfkeden beslenen, 1970'li yılların toplumsal hareket ve iradesini temsil eden filmler yer alır. Ryan ve Kellner'a (1997) başvurarak bu farklılaşmayı *muhafazakâr popülist* ve *radikal popülist* olarak kavramsallaştırabiliriz.[7] *Çaresizler* ve *Kılıç Bey* muhafazakâr popülist filmlerdir. Özellikle *Kılıç Bey* gibi filmlerin umutların, vaatlerin kaybolarak kentleşmenin yıkıcılığının ortaya çıkmasıyla beraber hemen otoriter bir rejim talebinin de kendiliğinden örgütlenmiş olduğunu gösterdikleri söylenebilir. Daha da önemlisi burada geçmişi yeniden tesis eden bir tahayyülden ziyade geleceği otoriter/muhafazakâr bir tarzda örgütlemeye yönelen modern bir talebi, *kutsal mazlumluk*'un (Açıkel, 1996) toplumsal fantazisinin sahnelenişini görürüz.[8] Buna mukabil, *Babanın*

7 Ryan ve Kellner'a göre, popülizmin radikal potansiyel taşıyan unsurlarının yer bulduğu filmler, "sınıf ya da iktidar elitlerine duyulan popüler öfkeyi dile getirir. (...) dinamik, başkaldıran ve iktidara öfke duyan bir eril bireyciliği" temsil eder (1997: 348). Muhafazakâr popülist filmlerde ise, "kalıcı bir sınıfsal ya da maddi destekten yoksun olan alt-orta sınıfın, ekonomik ve toplumsal güvensizliğin paranoyak yansıtmaları biçiminde ortaya çıkan çok sayıda hayalî tehlikeyi savuşturacak istikrarlı bir düzene, eski sorunsuz günlere ve güçlü otoriteye duyduğu şiddetli özlemi (...) dile gelir. Sağlam bir popülist zemini olmayan bu ideoloji, istikrarsızlığını, erkek iktidarının abartılı yansıtmalarına başvurarak ve geçmişi idealize ederek telafi etmeye çalışır" (Ryan ve Kellner, 1997: 348).

8 Fethi Açıkel'e göre Türk sağını karakterize eden *kutsal mazlumluk* söylemi, Türkiye'nin yaşadığı bir dizi toplumsal meselenin (göç, işsizlik, azgelişmişlik, toplumsal eşitsizlik gibi) ürettiği mazlumluğun, nevrotik bir güç istemine, intikam, hınç, telafi talebine dönüşmesi, komplo senaryolarında, haksızlıklarla dolu ama aynı zamanda huzur dolu ve şanlı geçmiş kurgusunda, *birileri*nin sürekli engel olduğu, mahrum bıraktığı, ben-merkezci bir dünya algısında telafi vaadiyle sürekli yeniden üretilmesidir. Modernleşme ve kapitalistleşmeden bir "gerileme ve sapma" olmanın aksine, ona doğru "kitlesel ve nevrotik bir sıçrayış"tır (154). Hatta, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist modernleşmeyi izleyen "ikinci modernleşme kapitalistleşme söylemi" (156) olarak düşünülmelidir.

Oğlu, Cemil ve *Cemil Dönüyor* radikal popülist filmlerdir. Anlatıda, eril şiddet ve kurtarıcı baba arzusunun seslendirilmesine radikal potansiyel taşıyan ya da belirsizlik ve karar verilemezlik içermeleriyle radikalleşen unsurların "gölge"si düşer. Sadece grevler, toplumsal eylemler ve toplumsal sorunlar, maddi ihtiyaçlar değil, şehir hayatına dair farklı görüntüler, gündelik hayatın içinde yeme, içme, eğlenme gibi insanların birarada mutlu oldukları ve keyif aldıkları anlar/mekânlar (meyhaneler, içki sofraları, piknikler vb.) da bu "gölge" unsurlar arasındadır.

Her iki popülist tarz da sahici toplumsal kaygılardan ve arzulardan beslenmekle birlikte, farklılıkları bu arzu ve kaygıları eklemleme biçimlerinde ortaya çıkar.[9] Farklılık, toplumsal ve siyasî belirsizlikten kaynaklanan kaygıyı, baskıcı siyasal pratiklerin yüceltimiyle gidermeye teşebbüs eden üslupla, belirsizliği muhafaza eden ve bu itibarla belirsizliği tek bir olasılıkla kapatmayan bir üslup arasındadır. Organik bir toplum arzusu taşıyan muhafazakâr popülist fantaziler, toplumsal panik duygusunu örgütlemeye ve toplumsal belirsizliği kapatmaya aday olur. Toplumun kendi imkânsızlığıyla ve bu imkânsızlıkla başetmenin sıkıntılarıyla yüzleşmesini engelleyen bu kolay çözüm, bütün libidinal yatırımı "yabancı" ve "dış" güçlere aktarır. "Yabancı", imkânsızlığın mesulüdür.

Aynı kültürel evrende yer bulan radikal popülist filmler ise, muhafazakâr popülizmin kapatmaya ve yok etmeye çalıştığı belirsizlik alanını muhafaza ederek, bu kültürel evrenin başka alternatiflere açıklığını gösterirler. Muhafazakâr popülizmin güç ve otorite imgelerine raptiyeleyerek (*point de capiton*) anlamlandırdığı şefkat gereksiniminin, dayanışma arzusunun, adaletsizliğe ve eşitsizliğe yönelik öfkenin ve güvenlik talebinin, başka imgelerle raptiyelenme ihtimalini açığa çıkarırlar. Ryan ve Kellner'ın bu iki popülist tarz arasında yaptıkları ayrım, toplumsal yarılmaları yamayan ve böylelikle toplumsal gerçekliğin sınırını çizerek gerçekliği tutarlılığa kavuşturan fantazi çerçeveleri arasındaki ya da imkânsız-Şey'in pozitif bir kılığa büründürülmesindeki farklılıklara tekabül eder.

Erkek filmlerinin retoriğine ait eleştiri ve tesbitlerin sınırlı kaldığı yer burasıdır. Bu filmlerin, metin-özne ilişkisinden önce öznede varolan *keyfi* nasıl ima ve manipüle ettiğini ama aynı zamanda metinle ilişkide *keyfi* nasıl ürettiğini gösterebilmek için, metnin *gerçeklikten daha fazla gerçek olanı* görme arzusuna seslenerek, öznedeki bu arzu ve inanç kaynağını nasıl harekete geçirdiğini araştırmak, bir diğer deyişle, imkânsız-Şey'in pozitif bir kılığa büründürüldüğü "fantaziyi katetmek" gerekiyor.

---

9 Žižek, arzu ve eklemlenişi arasındaki ayrımı, bilinçdışı arzunun, kendini ancak rüya çalışmasında yani örtük rüya-düşüncesini rüyanın belirtik metnine çevirerek eklemlemesine benzetir; toplumsal arzuyu ideolojik kılan eklemlenme biçimidir (2001a: 147).

II. "Görünmez" Efendi

Trajedinin özü, güçlü ve zalim olan ecelle yiğit ve iyi yürekli bir kişinin çarpışmasıdır. Ecelin hem iyi hem de kötüleri yok eden kara elini gördükçe içimizi bir korku kaplar, ama hemcinslerimizden birinin, bizce bilinmeyen büyük bir güçle çarpıştığını gördükçe onurlanırız. Acıklı sonuç bu iki duygu arasındaki dengenin durumuna bağlıdır (Arkın, 2000: 214).

> *Cemil*: Büyük Patron kim?
> *Vehbi Tok*: Onlar çok güçlü![10]

Bir sadeleştirme işlemiyle başlayalım. Ele aldığımız filmlerde hikâyeleri çeşitlendiren ve filmleri farklı retorik stratejilerle donatan unsurları paranteze aldığımızda, anlatının aslında iki Efendi figürü arasındaki karşıtlık üzerine kurulu olduğu görünür. Bu figürlerin ilki, ekonomik, cinsel, politik bir dizi heterojen unsuru bünyesinde barındıran, bu itibarla kapitalizmin ve modernleşmenin şehir hayatında yarattığı eşitsiz ilişkilerin ve toplumsal meselelerin müsebbibi olarak konumlandırılan, toplumun her tarafına kötülük yayan Efendidir. Bu Efendi figürünü ortadan kaldırma görevini üstlenmiş ve ancak ona yüklenen olumsuz anlamların olumsuzlanmasıyla tanımlanan, yasaların işlemediği, yetersiz kaldığı yerlerde devreye giren, en altta kalanlar, ezilenler, mazlumlar adına hesap soran, intikam alan, had bildiren ise ikinci Efendi figürüdür.

İki Efendi figürü, bu filmlerde yer bulan toplumsal fantazinin temel malzemesidir. Anlatı içinde birbirlerine zıtmış gibi konumlandırılsalar da, aslında bu iki figür "uyumsuzlukları içinde karşılıklı bağımlı"dırlar. Efendilerin biri, simgesel kurguya aitken diğeri bu kurgunun her zaman ihtiyaç duyduğu *hayalet*'tir (Žižek, 1996: 71). Bir diğer deyişle, bir yanda "görünür" kamusal simgesel otorite, diğer yanda ise "görünmez" hayalî ek vardır. Simgesel otorite figürü olan Efendi, büyük Öteki'nin onun aracılığıyla hareket ettiği taşıyıcıyken, "görünmez" Efendi figürü, kastre edilemez, kamusal-göze görünmeyen, toplumsal yaşamın iplerini çeken hayalettir (Žižek, 1997: 63).[11] "Görünmez" Efendi, toplumsal alanı yaran bir dizi antagonizmayla yüklenerek toplumun bünyevi imkânsızlığını yamar. Toplumun *olmasını* engelleyen unsurmuş gibi konumlandı-

10 *Cemil* filminden.

11 "Görünmez" hayaleti "Kavramsal Yahudi" tabiriyle de karşılayan Žižek'e göre, bu figür, "simgesel otoritenin uygun mantığını saptıran bir çeşit tekinsiz ikizidir. Gölgede, halka görülmeden, hayalet gibi bir *omnipotens* (mutlak güç) yayarak hareket etmek durumundadır. Kimliğinin (mutlak güç) çekirdeğinin bu ulaşılmaz, ele geçmez statüsünden ötürü, Yahudi 'kastre edilmiş' babanın aksine kastre edilemez olarak algılanır: gerçek toplumsal varlığı ortadan kaldırıldıkça, o ele geçmez fantazmatik var(dı)-oluşu daha tehdit edici hale gelir" (1996: 70). *The Godfather* filminin afişi Baba ile "görünmez" Efendi arasındaki ilişkiyi/farkı anlatan güzel bir örnektir. Afişte, "Godfather" yazısının "father" sözcüğü, bedeni olmayan bir el tarafından ipleri çekilen bir kukla gibi tasarlanmıştır.

rılarak ekonomik, politik, cinsel antagonizmaları cisimleştirir. Ortadan kaldırıldığında toplumun *mümkün olacağı* yanılsamasını yaratarak toplumsal gerçekliğin sınırını çizer ve onu tutarlılığa kavuşturur. İncelediğim filmlerde "görünmez" Efendi figürü, simgesel otoritenin uygun bir şekilde işlemesine engel olan, toplumsal ve ahlâkî bir dizi problemi yaratan *birileri*ni aynı anlatının parçaları haline getiren kurguyla yaratılır; toplumsal meseleler hep aynı karanlık gücün eseridir. Diğer bir deyişle, "görünmez" Efendi, bir dizi heterojen antagonizmanın temsilcisi olan bu *birileri*nin özdeşlik ilişkisi içinde algılanmasını, her türden "kötülüğün", "yozluğun" ve "haksızlığın" aynı görünmez el tarafından topluma yayıldığı inancını sağlar; kahraman-kurtarıcının karşısına yerleştirilen ve onun tarafından yok edilmesi beklenen *birileri*, dış dünyayı kötülüklerin kol gezdiği, tehditkâr bir yer haline getirir.

Çaresizler[12] filminde bu *birileri*, mazlumlara yardım eden, onların yerine intikam alan ve hesap soran, şehrin "karanlık yüzü", kamusal-yazılı yasanın işlemediği yerler olarak gösterilen gazino ve kumarhanelerden haraç toplayan Kadir'in karşısına yerleştirilir. Filmde Kadir tarafından yok edilmesi beklenen iki temel figür vardır. Biri gazino, kumarhane ve fabrika sahibi Rafet,[13] diğeri ise Kadir'in yaşadığı kenar mahallede oturan genç bir kıza tecavüz edip hamile bırakan ve bu nedenle genç kızın intihar ederek ölmesine sebep olan zengin ve züppe Haluk'tur. Filmde bu iki figür, Kadir'in düşmanı olan diğer zenginlerle biraraya gelerek onu yok etme planı yaparlar. *Kılıç Bey*[14] filminde de aynı ayrı-

12 Film, köyde, ağlayan çocuğunun gözleri önünde bir kadına tecavüz edilmesi ve kadının öldürülmesiyle başlar. Eve geldiğinde ağlayan oğlu Kadir'i ve karısının ağaca asılı bedenini gören Osman intikamını alarak hapise girer. Film, şehirde, Kadir adlı genç bir erkeğin hayatından kesitlerle devam eder. Kadir, gazino patronlarından, kumarhane sahiplerinden haraç toplar. Çevresindeki mazlum insanlar tarafından çok sevilir. Onlara yardım eder. Onları korur ve onlar yerine intikam alır. Filmin başında intikam alan Osman, cezaevinden çıktıktan sonra Kadir'in haraç aldığı gazino patronu Rafet'in fedaisi olarak çalışmaya başlar ve Kadir'le karşı karşıya gelirler. Bunların birinde Osman, Kadir'in kolundaki üç beni görür ve onun, oğlu olduğunu anlar. Film, bir fabrikada Osman, Kadir ve Kadir'in arkadaşı Hakkı'nın Rafet ve adamları ile çatışmaları ve ölmelerinin ardından şehrin üstüne doğan parlayan güneşle biter.

13 "Kötü" adam Rafet'in sadece gazino değil fabrika sahibi de olması önemlidir. Bu filmlerde "kötü" figürlerin karanlık işlerinin bir parçası haline getirilen ve bir intikam mekânı olan fabrika, birçok anlamın yoğunlaştığı bir mekân olarak düşünülebilir. Fabrika mekânında yoğunlaşan bir dizi tehdit ve korkunun alt edilişi söz konusudur burada. Kahraman, fabrikadaki her tür aracı bir öldürme aracına, ölüm makinasına dönüştürür. Kaynar kazanlar, çimento makineleri, vinçler, demir bloklar silah haline getirilir. Sadece Yeşilçam'a özgü olmayan tekinsiz nesne fabrika, modernleşme ve kapitalizmin yol açtığı huzursuzlukların metaforu olarak düşünülebilir. Fabrikanın tekinsizliğinin sadece Yeşilçam'a ya da 1970'lere özgü olmadığını hatırlatan hakem değerlendirmesine çok teşekkür ederim.

14 *Kılıç Bey*'de Kılıç, mazlumların şehir hayatında yaşadıkları her türlü soruna çare bulan, onların yerine hesap soran ve yolsuzluk, kaçakçılık yapan kişileri kendi kurallarıyla cezalandıran zengin bir adamdır. Fabrika sahibi olan ve ticaretle uğraşan Kılıç, kardeşi Serhat ve sağ kolu olan Arif ile birlikte çalışmaktadır. Kılıç'ın hesap sorduğu zenginler, Kılıç'a karşı birleşirler ve onu öldürmek için yasadışı işler yapan Cemal ve Kılıç'ın eniştesi Ahmet'le işbirliği yaparlar. Ahmet'i öldürmek üzereyken savcı kardeşi Timur'la karşı karşıya gelen Kılıç, silahını kardeşine teslim eder. Köyde yaşayan annesinin ısrarlarıyla kendisine aşık olan Cennet'le evlenmeyi de kabul ederek köye dönmeye karar verir. Bunu haber alan Cemal, Kılıç'ı elinde evlenme yüzüğü ve gelinlik paketiyle yolda yürürken öldürür.

mı görürüz. Tam anlamıyla pre-kapitalist cemaat ilişkileriyle muhafazakâr-modern bir otorite talebini biraraya getiren film, ilk sahnesinde Kılıç'ı bu otoriteyi taşıyan figür olarak konumlandırır. Bir masanın üzerinde manşeti "sekiz ton ıspanağı denize döktüler" olan bir gazete vardır. Gazeteyi bir kol buruşturur ve görüntüye şu sözler eşlik eder: "Bu kabzımal işi iyice azıttı. Hesabını soracağım." Ardından gelen çekimlerde, gücün ve otoritenin taşıyıcısı olarak konumlanan Kılıç'ın, önce kabzımaldan, ardından bir fabrikatörden, sonra da bir müteahhitten hesap sorması yer alır. Kılıç ve bu üç figür arasında geçen diyaloglarda[15] Kılıç, onların yaptığı her türden yasadışı işi *bildiği farzedilen özne* olarak konumlanırken bu konumun ona verdiği güç ve otoriteyle ezilenler adına hesap sorar ve ceza verir. Kılıç'ın şehrin kaybedenleri, kıyısında kalanları, kapı dışarı atılanları adına kapıları kırarak hesap soran ve ceza veren simgesel otorite konumu, kendisinden yardım talep etmeye gelen ve Kılıç'ın bu işi rutin olarak yaptığının altını çizen bir başka sahnede de gösterilir. Kılıç fabrikasında sırayla odasına aldığı ve dertlerini dinlediği üç yoksul insanla gösterilir: Birinci kişi, döküm fabrikasındaki işinden atılan bir işçi; ikinci, bir kabadayının zulmüne uğrayan bir seyyar satıcı; üçüncü, arabasına çarpan zengin bir gencin ya-

15 Bu üç figürle Kılıç arasında geçen diyaloglar şöyledir:

Kabzımal- Hoşgeldiniz Kılıç Bey.
Kılıç- Bunu niçin yaptın? (Gazeteyi gösterir)
Kabzımal- Şey çürümüştü.
Kılıç- Sordum soruşturdum. Fiyatlarda düşme olmasın diye fakir fukaranın gerek duyduğu malları hep denize döküyormuşsun.
Kabzımal- Şey...
Kılıç- Sus. Cezalısın. Bugünden itibaren beş kamyon malı sırayla şu gecekondulara dağıtacaksın. Yapmazsan yakarım.
....
Kılıç-Yeni fabrikan hayırlı olsun. Ne zaman üretime geçiyor?
Fabrika sahibi- Yakında.
Kılıç- Fabrikanın makinelerini, motorlarını, yedek parçalarını nasıl hangi yollardan yurda soktuğunu merak edenler var. Ben hiç merak etmiyorum; çünkü biliyorum.
Fabrika sahibi- Nedir istediğiniz? Nedir?
Kılıç-Kaç işçi çalıştırıyorsun?
Fabrika sahibi- 480
Kılıç-Ne aylık veriyorsun?
Fabrika sahibi- 750-1000 arası
Kılıç-Çok az, aylıkları 5000 olacak, yılda 4 ay ikramiye ve ayrıca hepsine ev kredisi vereceksin. 500 milyonluk bir kaçakçılık, yolsuzluk ve namussuzluk için az bile, yapmazsan yakarım.
....
Müteahhit- Ooo, hoşgeldiniz Kılıç Bey (elini uzatır).
Kılıç- Çok güzel (Adamın ceketini tutar).
Müteahhit- Ben yerli kullanmam.
Kılıç- Bundan sonra kullanacaksın; çünkü her apartmanın yarısına el koyuyorum.
Müteahhit- Şey...
Kılıç- Sus cezalısın. Bu arazinin hazine arazisi olduğunu biliyorsun bir, küçük devlet memurlarına her katı üç defa sattın iki, her binada üç kat kaçak üç, tamam mı?
Müteahhit- Peki. Peki.
Kılıç- Muhtar!
Muhtar- Buyur efendim.
Kılıç- En iyi daireyi bacıya ver. Kalanı da geçenlerde yağmurda gecekonduları yıkılanlara dağıt.

lancı şahitler bulması sonucunda suçlu bulunan biridir. Her üçü de başlarından geçen olayları anlatırlar. Ne kadar çaresiz ve perişan olduklarını söyleyerek Kılıç'tan yardım etmesini isterler.

Kılıç'ın karşısına yerleştirilerek simgesel otoritenin uygun bir biçimde işlemesine engel olan figürler sadece müteahhit, kabzımal ve fabrika sahibiyle sınırlı kalmaz. "Görünmez" Efendi kurgusu her zaman "karanlık" işlere ihtiyaç duyar. Filmde, Kılıç'a birlikte baz morfin işine girmeyi teklif eden Cemal, şehrin "karanlık" yüzünün ve "karanlık" işlerin temsilcisi olan figürdür. Organik bir toplum kurgusuna dayalı bu "kötülük" anlatısında yaratılan zıtlık, Kılıç'ın kendi ailesindeki otorite konumunun *tekinsiz ikizi* olan içgüveysi damat Ahmet figürüyle bariz biçimde açığa çıkar. Ahmet, aileye dışardan gelerek ailenin organik birliğini tehdit eden, "yabancı" ve "davetsiz" bir misafirdir.[16] Filmde bütün bu figürler, tıpkı *Çaresizler*'de olduğu gibi, Kılıç'a karşı biraraya gelirler ve onu öldürme planına ailenin içindeki bütünlüğü bozan unsur olan Ahmet de iştirak eder.

Toplumun her tarafına "kötülük", "yozluk", "eşitsizlik" yayan mutlak bir güce sahip "görünmez" Efendi kurgusunu tamamlayan son ve esas unsur, artık onun tarihsizleştirilmesi ve kimliksizleştirilmesidir: Kim oldukları tanımlanamayan ya da "bilinmeyen" ama aynı "kötülük" anlatısının bir parçası olan, kelimenin tam anlamıyla *birileri* vardır. Bu unsura güzel bir örnek *Çaresizler*'in başlangıç sahnesidir. Bir grup adam, küçük bir çocuk ve bir kadının gösterildiği bir köy evine baskın yapar ve kadına tecavüz edip onu öldürür.[17] Kadir'in çocukluğunun anlatıldığı bir sahnedir bu. Burada anneden kopmayla köyden kopma özdeşlik içinde anlatılır. Kadir'i bir sonraki sahnede büyümüş ve şehirde görürüz. Başka bir deyişle, benlik düzeyindeki bu kopuşun zaman ve mekân koordinatlarını köyden kente göç belirler. Geçmiş de "kötülük"le kuşatılmıştır. Başlangıç, "*birileri*nin istilası"yla gerçekleşmiştir. *Kılıç Bey*'de Kılıç'ın ailesinin, Emiroğullarının, bir zamanlar soylu ve toprak sahibi bir aile olduğu, ancak *birileri*nin köydeki topraklara el koyarak aileyi şehre göç etmeye zorladığı anlatılır: "Ceplerinde para olan birtakım toprak sahipleri baskıyla, zorla, pa-

16 Buradaki nefret uyandıran enişte figürü, *Mai ve Siyah*'taki enişte figürüne ilişkin Orhan Koçak'ın yaptığı yorumu hatırlatır: " 'Enişte', bütün somut kişilik özelliklerinin berisinde, bir *başkalıktır*. Narsisistik tamlığın vazgeçilmez boyutu olan özdeşlik (aynılık) ve mahremiyet yaşantısının dışa açılması ve yabancılaşması demektir bu. İlksel narsisizme babanın müdahalesi, enişte figürüne aktarılıyordur" (1996: 131). "Kötü"lerin Kılıç'ı öldürme planına enişte Ahmet evinde kurduğu tuzakla ortak olur. Karısını döver ve Kılıç'ın kızkardeşini kurtarmak için evine gelmesini sağlar. Kılıç'tan ev içinde kaçarken saklandığı yerin yatak odasındaki dolap olması ve Kılıç'ın onu burada saklanmış bir şekilde bulmasının da "mahremiyeti bozan yabancı", "ilksel narsisizmin önündeki engel" olarak konumlanmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

17 Kadir'in ve Osman'ın kolunda olan üç ben, Kadir'in Baba'sı tarafından tanınmasını sağlamasıyla onu "Baba gibi" yaparak "erkek" yapar. Baba ile çatışmanın bu biçimde kurulması ve çözülmesinde, kadın olmaya ve kadın sanılmaya dair korkuyu, eril cinsel kimliğe dair güvensizliği görebiliriz. Bunun kadın ve erkek, daha doğru bir deyişle eril ve dişil ögeler arasında kurulan katı ayrımla ilişkili olduğunu vurgulamak gerekir. Bunu tamamlayıcı bir unsurdan, D.W. Winnicott'un (1998) tarif ettiği *olgunlaşmamışlık* durumundan aşağıda bahsedeceğiz.

rayla Emiroğullarını yendiler. Babamın ne gücü yetti, ne öfkesi, ne de onuru"; "200 yıllık toprağımdan ben kopmadım. Şehirlere sürgün ettiler beni." Karanlık, kim oldukları belli olmayan, şiddet ve intikam dolu *birileri* film boyunca hep vardır: "Melek'in kolunu kırmışlar", "Oflaz Bey'i vurmuşlar."

Her iki filmde de kim oldukları "bilinmeyen" bu *birileri*, anlatı içinde kahramanın karşısına yerleştirilen "kötülük" figürleriyle bir arada, şiddet dolu vahşi bir dünya tahayyülünü kurar: Karanlık, her yere sızan, her kılığa bürünebilen "görünmez" Efendi figürünün kontrolünde, dört bir tarafa yayılmış, her an her yerden çıkabilecek "kötülük"ler, her kapının ardına saklanmış bir tekinsiz nesne vardır. Bu fantazide, şehrin, karanlık, kamusal-yazılı yasanın işlemediği yerlerinin, modernleşmenin ve onun yarattığı eşitsiz ilişkilerin temsilcisi gibi görünen *fabrika*nın sahipleri, anneden kopmaya ve babayla karşı karşıya gelmeye sebep olanlarla köyden kente göçe zorlayanlar, yetimhanelerde büyümek zorunda bırakanlarla bir kadınla bir arada mutlu yaşamaya engel olanlar,[18] toplumsal, sınıfsal ve cinsel meseleleri yaratanlar, hepsi, çok para sahibi olmak dışında hiçbir maddi niteliği olmayan "görünmez" Efendi'nin kontrolündedir.

Babanın Oğlu,[19] *Cemil*[20] ve *Cemil Dönüyor* ise egemenlere yönelik öfkeden beslenerek toplumsal gerçekliğin kendisini bir bütün olarak oluşturmasını önleyen antagonizmayı, grevler ve toplumsal eylemlerle görünür kılarak farklılaşırlar. Bu farklılığa rağmen, bu filmlerde de "görünmez" Efendi kurgusu mevcuttur. *Babanın Oğlu*'nda "iyi" patron Haydar'ın karşısına yerleştirilen "kötü"

18 Kadir, sevgilisi Fatma ile konuştuğu bir sahnede, yetimhanelerde büyüyüşünü, bir oyuncak tabancaya sahip olabilmek için arkadaşını yaraladığını sonra da korkup kaçtığını, eline birilerinin silah verdiğini ve bu "karanlık" dünyaya girmek zorunda kaldığını anlatır. Kadir'in sevgilisi Fatma, Rafet'in adamları tarafından öldürülür.

19 *Babanın Oğlu*, işçi Murat'ın fabrikadaki sıradan bir iş günüyle başlar. Patrondan bekledikleri zammı alamayınca işçiler greve giderler. Bu arada fabrikanın ortakları arasında bir anlaşmazlık söz konusudur. Fabrikanın ilk sahiplerinden olan Haydar, işçilerin taleplerini karşılamayı istemekte ancak yönetimi devralan yeni fabrika ortakları (Ilyas, Cemil ve kardeşi) buna engel olmaktadırlar. Haydar'ın kendilerine ayak bağı olduğunu düşünerek onu, Murat'ın çekici ile öldürürler. Bir gün önce Haydar'la olan tartışması, fabrikaya yeni alınan işçilerle konuşurken elinde çekiç olması ve arkadaşlarının da yalancı şahitlik yapması sonucu Murat, mahkeme tarafından suçlu bulunur ve cezaevine girer. Koğuştakiler ve koğuş ağası tarafından aşağılanır, ezilir. Bu günlerden birinde dayanamaz ve ağanın emirlerine karşı gelir. Onunla dövüşür ve kazanır. Böylece yeni ağa Murat olur. Cezaevinden çıktıktan sonra teker teker intikam alır. Kaybettiği oğlunun ve karısının izini bulur. Oğlu polis olmuştur. Ancak Murat, babası olduğunu ona söylemez. Filmin sonunda, son intikamını da aldıktan sonra oğlu tarafından vurularak öldürülür.

20 *Cemil*, Alev Erkoç adlı genç bir kızın deniz kıyısında ölümü ile başlar. Adli tıp raporlarına göre bir intihar olan bu ölümü, genç kızın babası, emekli asker Tahsin Erkoç bir cinayet olarak değerlendirmektedir. Olayı soruşturan komiser Cemil, bunun bir cinayet olduğuna giderek ikna olur. Cinayetin arkasında, CIA ile ortak çalışan işadamı Vehbi Tok vardır. Tahsin Erkoç, bunu öğrenir ve Vehbi Tok'u öldürmeye gider; ancak öldürülür. Peşinden giden Cemil ve yardımcısı Ahmet, Vehbi Tok ve adamları ile çatışırlar ve hepsini öldürürler. Vehbi Tok'u öldürmeden önce Cemil, arkasında kimin olduğunu "büyük patron"un kim olduğunu sorar; ancak yanıt alamaz. Film, ertesi gün bağlantıları açığa çıkaracak olan Cemil'in, evinin kapısında vurulması ve evin önünden mercedes marka arabasıyla "büyük patron"lardan biri olan senatör Adnan Bey'in geçişi ile biter. Devam filmi olan *Cemil Dönüyor*, Cemil'in hastaneye kaldırılması ve kurtulmasıyla başlar. Bu filmde Cemil, solcu gençlerle birlikte, ülkede silah satışlarını artırmak için yabancı işadamlarıyla ortaklık yapan "beyefendi"nin izini sürer.

patronlar, fabrikanın yönetimini ele geçirir.[21] Murat'a komplo kurar ve işçi arkadaşlarının Murat hakkında yalancı şahitlik yapmasını sağlar, onu hapse attırırlar. İşçi ailelerinin evlerine "karanlık" bir güç gibi sızarak onları öldürür/yaralarlar. Filmde "kötü" patron figürüne gizemli gücünü veren önemli sahnelerden biri budur. Karanlık, ev içi mekânlarda yerlere yığılmış, yüzlerinden kanlar akan kadın, çocuk ve yaşlıların bedenleri, Murat'ın bakışına sunulur; onun bakışından gösterilir. Sahnenin, bu bedenleri göstermek dışında hiçbir işlevi yoktur. Onların yaralı mı ölü mü olduklarına dair de hiçbir bilgi vermeyen, sadece acı çektiklerini, şiddete maruz kaldıklarını gösteren bir sahnedir bu. "Kötü" patron kurgusu, işçi-patron arasındaki çatışmayı var olmayan bir zıtlığa, simgesel otorite-"görünmez" Efendi, taşıyarak örterken, zengin ve güçlü olma arzusunu sahneler. *Cemil* ve *Cemil Dönüyor*'da ise "halkının polisi" Cemil'den ortadan kaldırması beklenen "görünmez" Efendi figürü, "halk"ın karşına konulan "halktan olmayanlar"dır. *Cemil* filminde Amerikalı işadamlarıyla ortak çalışan işadamı Vehbi Tok, senatör adayı Adnan Bey, genç kızları "kötü yola düşüren" Kesik Ali, seks filmleri çeviren yönetmen, bir kulübün sahibi şarkıcı Tezcan ve bütün bunları aynı anlatının bir parçası haline getiren ve filmin sonunda Cemil'in kim olduğunu öğrenemediği, asıl efendi figürü "büyük Patron", "yozluğun", "kötülüğün", "eşitsizliğin" müsebbibi olarak temsil edilir. *Cemil Dönüyor*'da ayrım yine aynıdır. Filmde, Evlat Acısına Son Mitingi, işçi eylemleri, polisle öğrenciler arasındaki çatışmalar gibi toplumsal eylemlere dair görüntüler yer bulur. Cemil, solcu gençlerle birlikte "halktan-olmayanlar"a karşı mücadele etmektedir. Adı telaffuz edilmeyen (bey)efendi figürü, filmin başında yabancı işadamlarıyla toplantı yaparak silah satışlarını artırmak için "anarşik" olayları kışkırtma fikrinden söz eder ve bunu yaptırır. Filmin sonunda, solcu kızının, kendi silahlarından biriyle ve bir adamı tarafından öldürüldüğünü öğrendiğinde intihar eder. Her iki filmde de, "görünmez" Efendi figürünün mutlak kontrolü altında olan bir dizi ahlâkî, sınıfsal, politik unsur yan yana getirilir; sınıf atlamak isterken "kötü" yola düşen, eroin kullanan genç kızların, yoksul, sakat bırakılmış, hasta ve ölmek üzere olan çocukların/*halk*ın bu halinin müsebbibi olan bu figür, toplumun her tarafına yayılmış bir kötülük tahayyülüyle iradesizliğin ve iktidarsız kalmışlığın dışsallaştırılmasını sağlar. "Görünmez" Efendi, "toplumsal yapıya dışarıdan düzensizlik, bozukluk ve yozluk sokan davetsiz bir misafir gibi görünür; ortadan kaldırılması, düzeni, istikrarı ve kimliği/özdeşliği yeniden kurmamızı sağlayacak dışsal bir pozitif

21 "Kötü" patronlarla "iyi" patron Haydar arasındaki diyalog şöyledir:

Haydar- Fakat söz vermiştik onlara.

Cemil- Devir değişti Haydar Bey. Artık sizin o işçi-patron kardeş olsun tarzınız sökmüyor. Bundan sonra fabrikanın yönetimini biz devralacağız.

Diğer kardeş- İktidar değişikliği yapıyoruz Haydar Bey. Yoksa fabrika on sene evvelki gibi işçilerin eline geçebilir.

İlyas- O zaman biz yetiştik kurtardık, şimdi de biz idare edeceğiz. Başka çare yok.

neden[dir]" (Žižek, 2002a: 145). Nitekim *Cemil Dönüyor*'un son sahnesinde beyefendi kendi silahıyla kendini yok ettiğinde Cemil'in ona sözleri şöyledir: "Sen ve senin gibiler artık kaybettiniz. İşçisi, memuru, köylüsü, esnafı, askeri, emeklisi, sömürüsüz, barışçı, şerefli bir Türkiye'yi kuracaklar."

Kısaca, bu filmler bir toplumsal fantazi olarak temel bir imkânsızlığı maskelerken aynı zamanda toplumsalı yaran imkânsız-Şey'i de "görünmez" Efendi figüründe yaratırlar. İlksel olan boşluk ya da toplumsal antagonizmanın yerini, korkutucu, karanlık, müstehcen bir Efendi figürü alır. Bünyevi antagonizmaların bir Efendi figüründe dışsallaştırılması, bunları "evcilleştirerek" pozitif bir kılığa büründürürken toplumun kendi imkânsızlığını örtmesini sağlar. Dolayısıyla, bir engel gibi konumlanan "görünmez" Efendi figürü, sürekli bir engel olarak kalmasıyla ***keyfi*** akıtır. Sürekli kaçmalı, tutulamamalı, her defasında küllerinden yeniden doğmalıdır ki, çizdiği sınırın, ördüğü duvarın, kapattığı kapının ardına yerleştirilen vaadi ayakta tutabilsin. Büyüleyici etkisinin, gizemli, mistik bir arzu figürü olmasının, ona yapılan libidinal yatırımın kaynağı buradadır. Bu sebeple esas sorun onun varlığı değil yokluğunu kabullenmedir. İki Efendi figürü, bir toplumsal inşa olan simgesel kurguyla fantazi, gerçeklikle ***gerçeklikten daha fazla gerçek olan*** arasındaki ayrıma tekabül eder. Bu ayrım, fantaziyi tarihsel ve toplumsal kurgudan arta kalanların, tüketilemeyenlerin mekânı yapar:

> Toplumsal-ideolojik fantazinin iddiası, (...) antagonistik bir bölünme ile malul olmayan bir toplum, parçaları arasında organik, tamamlayıcı nitelikte bir ilişki olan bir toplum vizyonu inşa etmektir. Bunun en açık seçik örneği tabii ki, korporatist Toplum vizyonu[dur]. (...) Peki o zaman bu korporatist vizyon ile antagonist mücadelelerle bölünen olgusal toplum arasındaki mesafeyi nasıl açıklarız? Cevap, tabii ki, Yahudi'dir: Bir dış unsur, sağlam toplumsal dokuya bozulmayı sokan yabancı bir beden. Kısacası "Yahudi", "Toplum"un yapısal imkânsızlığını aynı anda hem inkâr eden hem cisimleştiren bir fetiştir: Sanki Yahudi figüründe bu imkânsızlık pozitif, elle tutulur bir varoluş kazanmıştır – toplumsal alan içinde keyfin fışkırmasını işaret etmesinin nedeni de budur. (...) Dolayısıyla toplumsal fantazi kavramı, antagonizma kavramının zorunlu bir muadilidir: Fantazi tam da antagonist yarılmanın maskelenme biçimidir. Başka bir deyişle, *fantazi ideolojinin kendi başarısızlığını peşinen hesaba katmamasını sağlayan bir araçtır.* Laclau ile Mouffe'un "Toplum diye bir şey yoktur", Toplumsal olan her zaman merkezî bir antagonizma tarafından katedilen kurucu bir imkânsızlık etrafında yapılanmış olan tutarsız bir alandır, şeklindeki tezleri, bize sabit bir toplumsal-simgesel kimlik veren bütün özdeşleşme süreçlerinin nihai olarak başarısızlığa mahkûm olduğunu ima eder. İdeolojik fantazinin işlevi, bu tutarsızlığı, "Toplum diye bir şeyin olmaması"nı örtmek ve böylece özdeşleşmeyi beceremememizi telafi etmektir (Žižek, 2002a: 143-144).

Elbette, iki Efendi figürü arasında kurulan zıtlık, aslında tutkulu bir bağlanmayı gösterir. İmkânsız-Şey tarafından harekete geçirilen fantazi, sorun yaratan, bastırılması gereken, yüzleşilmekten kaçınılan her unsuru bünyesinde

toplayan imkânsız-Şey'i üretir: Fantazi, köye baskın yapıp anneye tecavüz eden, köyden kente göç ettiren, genç kızları kötü yola düşüren, haksız yoldan para kazanıp kazandığını haksızca harcayan, fabrika sahibi, gazino patronu, işçileri kandıran, çocukları/*halkı* sakat, yoksul, aç bırakan, seks partileri düzenleyen, genç kızları seks filmlerinde oynatan, uyuşturucu, esrar kaçakçılığı yapan, CIA'le işbirliği yapan, siyasetçilerle ortak çalışan, seçimleri yönlendiren, ülkede "anarşi" ortamını yaratan asla ulaşılmaz, erişilmez bir suçlu figürünü, "büyük haini" yaratır. Katmanlar halinde düşünürsek bu figür, sadece toplumsal meselelerin değil, aynı zamanda öznel düzeyde, anneden kopmanın, babayla çatışmanın, kastrasyonun, cinsiyet seçiminin ve ölümün de mesulüdür. Nitekim, bu filmlerdeki eril fantazi, "görünmez" Efendiyi "ortadan kaldıracak" simgesel otorite figürünü yaratarak sadece toplumun imkânsız tamlığını değil, aynı zamanda narsisistik düzeyde tam bir eril kimliğe kavuşmayı vaat eder.[22] Cemil'i oynayan Cüneyt Arkın'ın *Cemil* filmi üzerine söyledikleri, hem *Halk* göstereninin hem de "görünmez" Efendi figürünün, toplumsal alanı yaran belirli bir eksikliğin cisimleşmesinden başka bir şey olmadığını ve tam olarak bu imkânsızlığın yerine geçerek Anlam Garantisi gibi işlediğini (Žižek, 2002a: 116) göstermek için iyi bir örnektir:

> [Cemil], Gençleri öldüren uyuşturucu patronlarına, ahlâksız, iğrenç kadın satıcılarına ve onlara bulaşmış siyasilere, kara para zenginlerine, Türkiye'nin görünmez düşmanlarına kılıç vururdu. Üstelik bir yararı olmadığını bile bile, umutsuzca çırpınarak.
>
> Karısı onu anlayamamış, bu yüzden çaresiz kavgasında Cemil'i hep yalnız bırakmıştı. Halkı acı çektiği için Cemil de acı çekiyordu. Halkı zulüm gördüğünden Cemil de zulümler içinde yaşıyordu.
>
> Malkoçoğlu atıyla içer, dertleşirdi. Polis Cemil de dayanılmaz anlarda eski dost bir orospuya sığınırdı. İçer, ağlar, öfkelenir, halkının yoksulluğuna, cehaletine, haksızlık ve adaletsizliklere, zulme isyan ederdi. Memleketini bu hale getirenlere, paradan başka hiçbir şey düşünemeyen zenginlere, paraya, rüşvete, yağmaya, halkını soyanlara, bütün bunlara seyirci kalan siyasetçilere, kendi çıkarlarından başka hiçbir şey düşünmeyen kan emicilere, bilinçsiz gençliğe, bilinçsiz sol devrimcilere yüreğinin son gücüyle haykırırdı. Türk halkı onun yüreğiydi. Türk halkı onun bitmez tükenmez umuduydu.
>
> (...) Aslında Polis Cemil zavallı kızın katilinin kim olduğunu bilmektedir. Katil düzendir, ama baba bunu bilemez, bu yüzden katil diye insan ya da insanlar arar. Ama sonunda yenilir. Çünkü düzenin maşası suçlular öylesine kalleş, sinsi, hain ve gaddardır ki onlarla yiğitçe dövüşünce kazanması imkânsızdır. Ayrıca o hainlerin arkasında öylesine güçlü, dokunulmaz, asla ortaya çıkmaz, yakalanmaz, yakalanmanın ötesinde erişilmez olan büyük hainler vardır ki... Cemil, kızın katilini, suçluyu yok

22 "Görünmez Efendi"yi yok etmek, ortadan kaldırmak göreviyle yüklü Efendi'nin işlevi, toplumsal "bozulmanın", bütünlüğün dağılmasının nedenini, "bariz bir şekilde sınırlanmış bir toplumsal faile yerleştirerek hükmetmektir: *'Onlar*, keyfimizi çalıyorlar, aşırı tavırları yüzünden aramıza dengesizlik ve antagonizma sokuyorlar.' Efendi figürüyle birlikte, toplumsal yapının bünyesindeki antagonizma, bir iktidar ilişkisine, *biz* ile *onlar*, yani antagonist dengesizliğe yol açanlar arasındaki bir hâkimiyet mücadelesine dönüştürülür" (Žižek, 2002b: 224).

etmiş, ama erişilmeyen, görünmeyen asıl suçluyu yok edememiştir. Çünkü onlar o kadar çoktur ki... (Arkın, 2001: 205, 207, 208).[23]

III. Keyif hırsızlığı

Çocuk: Ama beni hep kandırıyorsun baba!
Baba: Beni de kandırıyorlar oğlum.[24]

"Görünmez" Efendi figürü, içerdiği *aşırılıkla*, toplumsal iletişimin başarısız kaldığı, simgeselleştirmenin yetersiz kaldığı noktalarda şifreli bir mesaj gibi ortaya çıkar. Simgesel bir aşırı belirlenim ağıyla yüklü (ekonomik, politik ve cinsel meseleler, modernleşmenin ve kapitalizmin sancıları gibi), toplumsal bir semptomdur; "[i]çkin toplumsal antagonizmanın pozitif biçime büründüğü, toplumsal yüzeye fışkırdığı nokta, toplumun "işlemediği"nin, toplumsal mekanizmanın "gıcırdadığı"nın bariz bir hal aldığı noktadır" (Žižek, 2002a: 145). İncelediğim filmlerde yok edilmesi beklenen bu figürlere atfedilen aşırılıklarda, simgesel yapıya dahil edilemeyen, huzursuzluk yaratan toplumsal unsurlar açığa çıkmaktadır. Bu figürlere yüklenen olumsuzluklarda ya da onlara yüklenen aşırı-*keyifte* toplumun bastırdığı yönler açığa çıkarılabilir; toplumun *keyifle* kurduğu ilişkiyi temsil etme tarzı (Žižek, 2002b: 220) gösterilebilir. Açıklamaya çalışalım.

Çaresizler ve *Kılıç Bey* gibi muhafazakâr popülist filmlerde, şehirdeki her türden meseleyi çözen ve "görünmez" Efendiyle mücadele eden kahramanların hikâyelerinin başlangıcında hep bir travma yer alır. Bu travma, her iki filmde de geriye dönük olarak bir "ilksel senaryo" ile sahnelenir. Kastrasyonu, cinsiyet seçimini, anneden ayrılmayı, kaybı geriye dönük olarak anlamlandıran bu sahne, köyden kopuşun sebebini de "icat eder." Nedenin sonuçtan sonra, geriye dönük olarak keşfedildiği, travmanın anlamlandırıldığı bu sahnede, dil ve kültürün istilası "dış" güçlerin köye baskınıyla anlatılır. Burada fantaziyi sapkınlığa yaklaştıran bir unsur vardır; çünkü fantazide kastrasyonun imkânsız sahnesi kurulur; öznenin simgesel düzene girmesini sağlayan ilksel kayıp edimi sahnelenir (Žižek, 2002b: 151). Kadir ve Kılıç, ağlayan çocuk hallerinde bu ilksel kaybı hatırlarlar. Bu kayıp, birilerinin Kadir'in annesine tecavüz edip öldürmesi ve Kılıç'ın babasının topraklarına el konmasıyla canlandırılır.[25] Huzurlu, yeşilliklerle çevrili, anneyle çocuğun uyum içinde oldukları evren, *birilerinin* baskınıyla darmadağın olur. Kadına tecavüz edilirken sahne küçük ço-

23 Vurgular eklenmiştir.

24 *Babanın Oğlu* filminden.

25 Kılıç ve babası arasında geçen diyalog şöyledir:
Çocuk Kılıç- Sakın verme toprağımızı baba.
Baba- Kılıç oğlum, yerimi bir gün sen alacaksın. Korkuyorum ki o zamana kadar bütün arazimiz tükenip bitecek.
Çocuk Kılıç- Sen istersen hiç kimseye hiçbir şey vermezsin.
Baba- Yenildik oğlum!

cuğun bakışına/bakışıyla sunulur. Kadir açısından yokluğun ilk ortaya çıkışı, ilksel kaybın (anne) temsili olmasıyla bu sahne, kültüre giriş olarak düşünülebilir. Kültüre girişi anlatan/başlatan bu ilk travmanın anlamlandırıldığı bu sahneler, kimi zaman *Çaresizler*'de olduğu gibi filmin de başlangıcıdır; bu üst üste biniş ya da çakışma şunu anlatır: Bu türden filmlerin içerdiği duygusal etkinin kaynağı, anlamlandırılmayı bekleyen ilk kayıp/travmadır. Dolayısıyla bütün bu hikâyeler, bu kaybın her defasında yeniden tarif edilmesi ve sahnelenmesi arzusuna seslenir. Burada kastrasyonu, cinsel farklılığı ve ölümü kabullenmeyen, babanın temsillerini içselleştirerek telafi arayan nevrotik bir temsil tarzıyla karşılaşırız. Anne/kadın tümüyle cinsellikten arındırılır ve cinselliğin her ortaya çıkışına bir dehşet ve felaket senaryosu eşlik eder. Cinsel farklılığa tahammülsüzlüğün kuşattığı bu evrende, onunla başetmek için geliştirilen tek yol, onu ortadan kaldırmaktır. Bu sebeple, benlik ve dış dünya, kadın ve erkek, dişil ve eril ögeler arasına abartılı, katı bir ayrım konulmakta ve her iki kategori ilişkisel olmak yerine, değişmez ve ebedi kılınarak farklılıkları silinmektedir.[26] Her iki filmde de şehre göç, "kötü dış güçler" tarafından dayatılan zorunlu bir seçim haline getirilirken, Kadir ve Kılıç, ilksel kaybı dayatan bu Öteki figürlerinin çaldıkları *keyfin* hesabını sorarlar. Radikal popülist filmler her ne kadar pre-kapitalist cemaat hayatını yücelterek ve bu hayatı ilksel kayıpla özdeşleştirerek geri getirme arzusuna seslenmese de nevrotik bir fantazi olan *keyif* hırsızlığını bu filmlerde de görürüz.[27]

---

26 Her iki filmde de, kadın ve erkeğin dünyasının tümüyle birbirinden ayrılmış olması, bu iki dünyanın yan yana geldiği durumlarda ise ya farklılıktan bütünüyle arındırılmış anne/çocuk ilişkisi ya da "aşırı" cinsellik içeren, "tecavüz" olarak temsil edilen, hızla yok edilmesi gereken bir ilişki olarak karşımıza çıkması, kadınların erkekler arası ittifakın bütünüyle dışına atılması "ilksel sahne"nin bu biçimde kuruluşuyla ilişkilendirilebilir. *Çaresizler* gibi erkek filmlerinde ve başka birçok Yeşilçam filminde cinselliğin çoğu zaman tecavüz olarak temsil edilmesinin belki de "ilksel sahne"nin bu biçimde kuruluşuyla ilişkili olduğu söylenebilir.

27 Muhafazakâr popülist filmlerde, çalınmış *keyif*, Öteki'nin çaldığı ve sadece *biz*'de olan Şey, pre-kapitalist cemaat ilişkilerinin yüceltimi içinde kurularak varedilirken, *Cemil* gibi filmlerde, bir Millet-şey kurgusu vardır. Cemil, sürekli Kurtuluş Savaşı yıllarından, savaşın hâlâ bitmediğinden, Türklerin tarihin en eski ve en büyük milleti oluşundan söz eder. Dolayısıyla bu filmde problem, "milli Şey'in mülkiyetidir" (Žižek, 2002b: 214). Filmde Cemil, bir bozulmanın göstereni olarak Amerikan sigarasıyla da mücadele eder. Buna karşılık filme, Samsun sigarası içen ve "sizin tütünleriniz çok güzel" diyen bir Amerikalı işadamı figürü yerleştirilmiştir: Bizim-Şey'imizi elimizden alırken, onu tehdit ederken, kendisi bu Şey'in *keyfini* çıkaran bir Öteki figürü yaratılır. Amerikalı ile Cemil arasındaki diyaloğu aktarmakta yarar var:

> *Robert*- Ben fabrikanın müdürüyüm. Adım Robert.
> *Cemil*- Aaa ne güzel bir isim. Yalnız anlayamadığım bir şey var. Yav, siz koskoca memleketinizi bırakıp neden burada fabrika açıyorsunuz.
> *Robert*- Çok şakacısınız. Az gelişmiş ülkeleri kalkındırmak için.
> *Cemil*- Haa doğru az gelişmişiz. Bi sigara versene.
> (Robert sigarayı uzatır. Sigara Samsun sigarasıdır)
> *Cemil*- O hayret bi Amerikalı Türk sigarası içiyor.
> *Robert*- Sizin tütünleriniz çok güzel.
> *Cemil*- Amerika'nın da kazıkları. Bu bende hatıra olarak kalsın.

Amerikalılarla, hem tehdit edilen hem de kimsenin ulaşamayacağı Milli-Şey'in mülkiyeti üzerinden kurulan bu karşıtlık, karakolda, tutuklanan "halk" ve serbest bırakılan "halktan olma-

Žižek'e göre, fantazi, bizden çıkarılan *keyfin* onu bizden çalan bir Öteki'nde yoğunlaştığı bir sahne kurar. "Öteki'ne her zaman aşırı bir keyif atfederiz: (bizim hayatımızı mahvederek) keyfimizi çalmak istiyordur ve / veya gizli sapıkça bir keyfe ulaşabiliyordur. (...) Temel paradoks, bizim Şey'imizin hem ötekinin ulaşamayacağı hem de onun tarafından tehdit edilen bir şey olarak kavranmasıdır" (2002b: 215). Bu filmlerde yer bulan fantazide, "görünmez" Efendi, toplumsal *keyfi* mazlumlardan çalan figürdür; sadece toplumsal eşitsizliğin müsebbibi değil, aynı zamanda aşırı *keyif* alan bir Öteki'dir. *Keyif* hırsızlığını içeren bu paranoyak ve nevrotik algı, kastrasyon için Öteki'ni suçlayıp, kastrasyon edimini pozitif bir failde dışsallaştırır. Bu algı, nevrotik özneyi, sürekli Öteki'nin *keyif* almasını engellemeye iterken, otoritesinin de meşru olmadığına inandırır; çünkü nevrotik özne bu otoritenin arkasında kendisinden çalınan müstehcen *keyif* olduğu zannındadır (Žižek, 1997: 33-34; Žižek, 2002b: 217). Oysa, "Öteki'ne keyif hırsızlığı atfederek gizlediğimiz şey, *bizden çaldığını iddia ettiğimiz şeye hiçbir zaman sahip olmamış olduğumuz* şeklindeki travmatik gerçektir: Eksik ("kastrasyon") kökendedir, keyif kendini 'çalınmış' olarak kurar. (..) ancak *arkada bırakılma* yoluyla *var olur*" (Žižek, 2002b: 216). Muhafazakâr popülist filmlerde kurgulandığı biçimiyle "keyif hırsızlığı", öznel düzeyde imkânsız bir tamlık durumuna engel olan *birilerinin* yaratılmasıyla, benliğin ortaya çıkışında, *başlangıçta* yer alır. Bu ilksel kayıp, köydeki toprakları kaybetme ve şehre göç etmek zorunda bırakılma hikâyesine aktarılarak sahnelenir. Bu sahnede, mevcut aktarım, Kılıç'ın şu iki cümlesinde bariz bir biçimde açığa çıkar: Köyden kopuşu anlatan "İki yüz yıllık toprağımdan ben kopmadım şehirlere sürgün ettiler beni" ve Anne'sinin dünyasına, köye hiçbir zaman dönemeyeceğini anlatan "Dönemem. İstesem de dönemem. İstesem de çıkamam o yılanlı kuyudan." Bu sözler, *keyfi*, "çalınmış", geçmişte bırakılmış olarak kurarak onu *var eder* ve bir vaadi saklı tutar: *Keyif* hırsızlarının olmadığı, "dönüşün", yani imkânsız bir tamlık durumu olarak *keyfin* mümkün olduğu bir evren. Kayıp, pozitif bir failde cisimleştirildiği anda, kaybın bir gün telafi edilebileceği vaadi, ertelenerek ayakta tutulur; böylece *keyif* bir yerlerde mümkün hale gelir, *var edilir*. Bu filmlerde yer bulan muhafazakâr/eril fantaziler, geçmiş kurgusuyla ve kahramanın, Öteki'nin *keyif* almasını sürekli engelleyen "baskın"larıyla, *keyfi* var(dı) eder.

Öyleyse, muhafazakâr popülist filmlerde, kastrasyonun ve ölümün müsebbibi olarak konumlanan *keyif* hırsızı figürlerinin aynı zamanda büyüleyici bir imgeye sahip olmasının ya da arzu uyandırmasının sebebini burada aramak ge-

yanlar" karşıtlığında da ortaya çıkar. Serbest bırakılanlar Amerikalılarla ortaklık içinde olanlar, tutuklananlar ise halk'tır. Genç bir erkek, "Çirkin Amerikalılar gelmişler, bir de karılarımıza, kızlarımıza asılıyorlar" derken gösterilir. Ataerkil toplumsallaşmaya özgü bu ahlâkçılık, Milli-şey'in mülkiyetini kadınların "mülkiyetiyle" tarif eder. Türkiye'nin keşfedilmeyi bekleyen ama diğer yandan sürekli "dışarı" tarafından tehdit edilen "gizli" güzellikleri olduğuna dair paradoksal inanç da bu Milli-Şey kurgusuyla ilişkili olarak düşünülebilir.

rekir. Onun yokluğunun kabulü, kastrasyonun kabulüdür: "Baba her zaman-zaten ölü/kastredir; haz duyan bir Öteki yoktur, fantazi vaadi bir tuzaktır" (Žižek, 2001b: 77). Bu "kötülük" figürlerinin yer aldığı sahnelerde, birbirine zıt iki ses duyarız. Görüntüde onu olumsuzlayan/yasaklayan/bastıran sese arka planda, Yasa'nın istisnası olan *keyif* babasının sesi eşlik eder.[28] *Keyif* alan Öteki figürleri bir yerlerde sonsuz hazzın olabileceği, "en azından bir istisnanın" olduğu fantazisini ayakta tutarlar. Erkek filmlerinde sadece seks partileri düzenleyen, bir arabanın içinde genç bir kızla sevişen, zengin sofraları, içkileri, puroları, bol ışıklı avizeleri ve villaları içinde gösterilen, kimi zaman bulundukları sahnede "gerçeküstü" bir etki[29] yaratan nesnelerle kuşatılan zengin figürleri değil, aynı zamanda seyircinin ya da kahramanın bakışına sunulan, sakat, yaralı, şiddete maruz kalmış, yoksunluk içindeki mazlum bedenleri de geriye dönük olarak çalınmış bir *keyfi* kurar. Her iki figür de *keyif* filtresinden geçirilerek abartılı hale getirilir. Sınıfsal, politik, cinsel, antagonizmalar aşırı *keyif* alan "görünmez" Efendi figüründe cisimleştirilirken tümüyle suçsuz, yetim kalmış, acı çeken mazlum bedenleri bu figürün *keyf*inin nesnesi haline getirilir.[30] *Keyif*ten yoksun bırakılmış mazlum bedenleri ve *keyif* hırsızı Efendi figürleri, gerçeklik yüzeyinde duran antagonizmanın yol açtığı kesintiyi kapatma çabasının/reddetmenin ürünü olmalarıyla haz uyandırırlar.

Keyif hırsızlığı fantazisi, sadece, istikrarın, tutarlılığın ve huzurun sağlanması talebini, şefkat, dayanışma ve cemaat özlemini değil, aynı zamanda ka-

28 Burada üçüncü bir Efendi figürüyle karşılaşırız ("görünmez" Efendi ile müstehcen Efendi arasındaki farkı belirginleştirmek gerektiğine dikkat çeken hakem önerisine çok teşekkür ederim). Simgesel otoritenin işleyebilmesi, "görünmez" Efendi figürüne yansıtılarak dışarıya atılan, onda yadsınan, olumsuzlanan şeylerin, Yasa'nın kabul ettiği istisna/ihlal formunda Yasa tarafından içerilerek üretilmesiyle mümkün olur. Bu durum, süperegonun kendi içinde ikiye bölünmesiyle, Yasa ve onun ihlali arasındaki karşıtlığın kendini Yasa içinde tekrar etmesiyle ilişkilidir. Žižek bu durumu, süperegonun paradoksu olarak adlandırır. Bir yanda "yapma!" diyen Baba, diğer yanda ise "keyfini çıkar!" diyen müstehcen Efendi vardır. Bu paradoksun, erkek cinselliğine ilişkin iki mitte de tekrar ettiğini söyler Žižek: İlksel baba katli ve Oidipus miti. Birinde sonsuz haz alan ve öldürülen babayla diğerinde ise yasaklayan babayla karşılaşırız. Žižek'e göre keyif babası (*Father of Enjoyment*) figürü, Babanın-Adı simgesel işleyişinin yapısal yetersizliğini dolduran, Babanın-Adı'nı, Yasa'yı kuran, simgesel işleyişten kaçan istisnadır; ölü, öldürülmüş babanın yerine Babanın-Adı simgeselleştirmesinin geçmesinden *arta kalan*dır (1991a: 22; 1996: 64-65; 1991b: 10, 30, 135). Dolayısıyla erkek cinselliği şöyle ifade bulur: "Bütün erkekler kastrasyona tâbi tutulsa da her zaman bir istisna vardır" (1991b: 122). Bu durum, yasanın kendi ihlalini de üretmesidir. Böylece ikiye bölünmüş bir süperegoyla karşılaşırız: Kamusal-yazılı yasa ve onun müstehcen süper ego bütünleyicisi (1996: 64); Babanın-Adı ve acımasız intikam figürü keyif babası (1991a: 23); simgesel, aseksüel bilgi makinesi bay bellek ve aşırı taşkın Hayatı temsil eden keyif babası; simgesel Yasa ve şehvet düşkünü süperego (2001b: 40). Yasanın bu müstehcen ekinin örgütlediği haz, fantazilerde kurulduğu sürece bu fantazinin, kamusal yazılı ideolojik metnin fantazmatik arka-planı olduğu söylenebilir (1996: 64).

29 Örneğin *Babanın Oğlu* filminde "acımasız", "zalim" ve "kötü" fabrika sahibi, işçi Murat'ın zam istediği sahnede, onunla konuşurken, muz yer. Neredeyse bütün film boyunca içki içerken ve yemek yerken gösterilirler. Aynı anlatım *Cemil* filminde de vardır.

30 Üzerlerinde "görünmez" Efendi'nin şiddetinin izini taşıyan bu bedenler de, bir tür şifreli, kodlanmış mesaj gibidir. Failin "görünmez" Efendi olduğu toplumsal meselelerin izlerini taşırlar; ölüm, kastrasyon, iktidarsız kalmış babalar, köyden kente göç, sınıf farklılıkları, modernleşme ve kapitalizmin gündelik hayatta yarattığı eşitsiz ilişkiler vb.

dın ve cinselliğe dair ahlâkçı ve otoriter bir bastırmanın şiddetini de gösterir. Bu filmlerde aşırı *keyif* alan Öteki'nin, kendisini çevreleyen "keyif nesneleri" arasında her zaman kadınlar yer alır ve olumsuzlanan bu Öteki figürünün, bastırılmamış, kontrol edilmeyen bir cinselliği yaşadığı gösterilir. *Keyif* hırsızı bu Öteki, sadece *keyif* için her şeyi yaparak toplumu *keyif*ten mahrum bırakan değil, aynı zamanda "aşırı" cinsel talepleri de olan bir figürdür ve şiddetle yok edilmesi beklenir.[31] *Keyif* hırsızı, *keyf*in organize edilme biçiminin sırrına tekabül eder:

> Keyfin son kertede Öteki'nin keyfi olduğu, yani Öteki'ne atfedilen, onda olduğu farzedilen keyif olduğu ve öte yandan, Öteki'nin keyfinden duyulan nefretin de her zaman kişinin kendi keyfinden duyduğu nefret olduğu şeklindeki Lacancı tez, bu "keyif hırsızlığı" mantığıyla mükemmelen örneklenmiş olur. Öteki'nin özel, aşırı keyfi hakkındaki (...) fantaziler, bizim kendi arzumuzu organize etme yollarımızdan başka nedirler ki? Tam da Öteki'nin keyfi hakkında fantaziler kurmada, onun karşısında takındığımız çift-değerli tavırda keyfi bulmaz mıyız? Tam da Öteki'nin bizim ulaşamadığımız bir biçimde keyif aldığı varsayımı sayesinde tatmin elde etmez miyiz? Öteki'nin keyfi, onda keyifle kurduğumuz en temel ilişkiyi kendi kendimize temsil ettiğimiz için böyle güçlü bir büyülenme yaratmaz mı? (Žižek, 2002b: 119-120).

Erkek filmlerinde, baskın yapılan ve *keyif* alan Öteki'lerin olduğu bütün mekânlar (dikizlenen arabalar, genelevler, seks filmlerinin çekildiği evler, seks partileri, yatak odaları) abartılı bir şiddetle yok edilirken ve nefret uyandırırken, aslında toplumun "feragat ettiği" kendi *keyf*ini kurmaktadır. Dolayısıyla bu sahnelerde bu *keyif*ten nefret ve büyülenme bir arada işler. *Keyif*, "her zaman Öteki'ne atfedilen varsayımsal keyifle dolayımlan[dığından]" (Žižek, 2002b: 219), *keyif* hırsızı Öteki figürünün yer aldığı sahneler, –sadece cinselliğin değil yemeklerin, evlerin, arabaların ve her türden zenginlik nesnesinin sergilendiği- "görünmez" Efendi öldüğünde "bizi bekleyen keyif beklentisinden elde edilen keyfi" (219) akıtır. Bir başka deyişle, bu sahnelerde, yüzeydeki metnin fantazmatik arka planında, süperegonun "semptomunun keyfini çıkar!" sesi duyulur. Öteki'ne yönelik abartılı şiddet ve nefret görüntüleri, aynı zamanda seyirci özne için kendi *keyf*ine yönelik nefrettir. "Büyüklere" teslim olmayı öneren bu fantazilerin, otorite korkusu ve suçluluk duygusundan beslenmelerinin ve bu biçimin döngüsel bir biçimde karşımıza çıkmasının sebebini, bu birbirine zıt iki halin –feragat ve beklenti- bir arada işlemesinde, bu ikiliğin uyandırdığı *keyif*te aramak gerekir.

---

31 Öteki'nde bizi rahatsız eden, ulaşılmaz, travmatik ögeyle ilişkimiz fantaziler aracılığıyla kurulur. Bu fantaziler, Öteki'nin politik ya da cinsel gücüyle ilişkili bir *aşırılık/fazlalık* algısında temellenirken bu algıyı "haklı çıkararak" üretir; Öteki'nin "garip" cinsel davranışları, "gizli" güçleri olduğu olgusu değil *böyle* olduğuna dair algı/inanç perçinlenir ve kurulur. Şiddet, bu nesnedeki artık-hazza, *objet a*'ye bir darbe indirme çabasıdır. Böylece fantazi, bu paradoksal-tekinsiz nesneyi arzu etmenin de çerçevesini kurar (Žižek, 1996: 67).

Çaresizler'de ard arda gelen iki sahne bunu açıklamak için iyi bir örnek oluşturur. Genç kızları kandırıp onlara tecavüz ettiği söylenen Haluk'u ilk öldürme teşebbüsünün engellenmesinin ardından, -ki bu sahnede de Haluk bir gazinoda yine kadınlarla eğlenirken gösterilir-, Kadir, onu ağaçlarla kaplı bir tepede, bir arabada bulur. Kadir arabaya yaklaştıkça arabanın arka camından Haluk'un bir kadınla sevişme görüntüleri belirir. Sahne aynı anda birbirine zıt gibi görünen iki hale seslenir. Baskın ve dikizleme. Burada ahlâkî sınırların yeniden tesis edilmesi talebiyle Haluk'un aşırı *keyfini* görme arzusu bir aradadır. Kadir'in nefreti kendi *keyfine* yönelik nefrettir ve Haluk'un öldürülmesi Kadir'in bedeninde de bir yara açar: Kadir, Haluk tarafından vurulur. Kadir'in bedeninde açılan "narsisistik yara" bir kadın tarafından onarılır; öldürme eyleminin ardından Kadir, sevgilisi Fatma'nın evine gider. Evin içinde geçen sahnede, Kadir ayna karşısında bedenindeki kurşunu çıkarırken, Fatma aynanın önünde ve aynadaki görüntüsünde ona bakarken gösterilir.[32] Sahne, Fatma'nın Kadir'i yatağına yatırmasıyla kesintiye uğrar. Bir sonraki sahnede Fatma'ya gideceğini söyleyen Kadir'i ayna karşısındaki (tam) görüntüsünde "Dedikodu çıkar, kirlenirsin!" derken görürüz. Haluk'un öldürülme sahnesinde şiddetle bastırılan *keyif*, bastırılırken üretilen *keyif*, kesintiye uğrayan sahnede fantazmatik arka plana taşınır. Kadir'in yarasının "onarıldığı" sahne, fantazmatik arka planında tam da Öteki'nde olduğu farzedilen *keyfi* barındırır; bu *keyifle* dolayımlanır. Burada, ahlâkçı bastırmanın paradoksuyla karşılaşırız: Öznenin, Öteki'nin *keyfiyle* dolayımlanan ve kurulan kendi *keyfine* yönelik nefreti arttıkça, bu *keyfin* hayaleti, fantazmatik arka planda gittikçe daha çok başına musallat olur ve bastırma eylemi müstehcenleşir. Kesintiye uğrayan sahnede Fatma ve Kadir sevişmiş de olabilirler sevişmemiş de. Bu yönüyle sahne, aynı seyircinin iki haline seslenir. Tam olarak bir fetişist bölünme (çok iyi biliyorum, ama yine de...) söz konusudur burada:

> Kamusal simge Yasası düzeyinde hiçbir şey olmaz, metin tertemizdir, oysa başka bir düzeyde izleyiciyi süpergonun "Keyfini çıkar!" - kirli hayal gücüne izin ver emriyle bombardımana tâbi tutar. Daha başka bir biçimde ifade edecek olursak, burada karşılaştığımız şey fetişist bölünmenin (...) yadsıma yapısının açık bir örneğidir. Yapmadıklarının farkında olmak, sizin kirli hayal gücünüzü özgür bırakır; büyük Öteki açısından kesinlikle YAPMAMIŞ oldukları olgusundan ötürü suçtan aklandığınız için kendinizi hayale kaptırabilirsiniz. Ve bu çifte okuma, kamusal alana taşmadığı sürece, yani görüntüyü kurtardığı sürece, simgesel Yasa'nın yalnızca görüntüyü korumakla ilgilendiği ve kirli hayal gücünüzü işletmenize izin verdiği anlamında, Yasa

32 Bu sahnede muhafazakâr-ahlâkçı bastırmanın, eril cinsel kimliğe dair güvensizlikten beslenirken onu nasıl yeniden ürettiğine tanık oluruz. Erkeklik, maddi bağlantılardan ve fiziksel ihtiyaçlardan koparıldığı ölçüde kadının (Anne) bakışına duyulan ihtiyacın sesi yükselir. Kadir'in ayna karşısında kurşun çıkarma sahnesi, eril cinsel kimliğe dair güvensizliği ve bu kimliği kazanmak için kadının bakışına duyulan ihtiyacı gösterir. Bu hal, mutlak şiddet ve mutlak şefkat arasında gidip gelen bir döngüdür.

> adına salt bir uzlaşma değildir: Yasa'nın kendisi kösnül ekine muhtaçtır; Yasa eki tarafından beslenir, bu nedenle eki üretir (Žižek, 2001: 19).

Öyleyse ahlâkçı Yasa'yı yerine yerleştiren, sadece aşırı *keyif* alan Öteki'nde olduğu farzedilen *keyif* yoluyla dolayımlanan öznelerin kendi *keyf*inin cezalandırılması ve cinselliğin bastırılması değil, aynı zamanda bu *keyf*in Yasa'nın ayrılmaz ihlali, *keyif* beklentisi olarak "temiz" görüntünün ardında işleyen fantazmatik arka plana yerleştirilmesidir. *Çaresizler*'de ard arda gelen iki sahnenin biçiminin sırrı işte budur. Ahlâkçı bastırma ideolojisinin işleyebilmesi, bir diğer deyişle öznelere tam, tutarlı bir eril kimlik vaat edebilmesi, her zaman bir kadının bakışına ve görüntünün ardında işleyen bir *keyif* beklentisine muhtaçtır. Kadir'in "Dedikodu çıkar, kirlenirsin!" sözleri de bu çifte okumayı destekler. Yasa, Kadir'in aynadaki tam görüntüsüyle ve taşıyıcısı olduğu sözlerle yerine yerleşmiştir; fakat bu bastırma eylemi, *keyif* filtresinden geçirilmek suretiyle mümkün olmuştur. Kadir'in "temiz" görüntünün "kirlenebileceğine" dair sözleri, kadın ve erkeğin bir arada yalnız olmalarının, anında "kirli hayali ek"i uyandırdığının itirafı değil midir? Haluk ve diğer kadının arabadaki görüntülerinin, Yasa'dan arta-kalan bir aşırılık, taşma, bir *fazlalık* olarak büyülenmeye yol açmasının ve dikizleme arzusu uyandırmasının sebebi de bu değil midir? Kısaca "kötü" yan –burada Haluk-, bastırılan yandır (Žižek, 2001b: 22). Haluk ve kadının arabada gösterildikleri sahnede cinsellik, nefret ve *keyif* beklentisiyle bastırılır. Ahlâkçı Yasa yerine yerleşirken *keyif* fantazmatik arka plana, Yasa'nın kösnül dayanağı olarak taşınır. Fatma ve Kadir'in ev içinde gösterildikleri sahnede ise görüntü artık "temiz" olduğu için süperego'nun "Keyfini çıkar!" sesi duyulur. Her iki sahne de sadece Yeşilçam'da değil diğer popüler metinlerde ve toplumsal hayatta sıkça rastladığımız bir duruma işaret eder. Žižek'in ifadesiyle,

> [b]u noktada kökten yasaklamanın salt olumsuz şekilde işlemek bir yana, nasıl en sıradan gündelik olayların cinselleştirilmesinden sorumlu olduğunu görebiliriz: Yoksul, aç kadın kahramanın yaptığı her şey, sokakta yürümekten yemek yemeye her şey, erkeğiyle yatma arzusunun bir ifadesine dönüşür. Bu kökten yasaklamanın, işleyişinin nasıl tam anlamıyla sapkınca olduğunu görürüz; yasaklanan cinsel içeriğe karşı yapılan titiz savunmanın, aşırı ve herşeye sinen bir cinselleştirme üretmesiyle (...) bir başka dile gayri ihtiyari dönüş kaçınılmaz biçimde gerçekleşecektir. (...) [A]maçlanılmamış bu sapkın yan ürünle[r], simgesel egemenliği güçlü bir şekilde tehdit etmek bir yana, sansürün ayrılmaz ihlali, yani kabul edilmeyen kösnül dayanağı[dır] (2001b: 21).

Bu filmlerde, aşırı cinsellikle yüklenmiş kadın figürlerini ve bu figürlerin her an kendilerini erkeklere sunmaya hazır bir hal içinde olmalarını da kökten bastırmayla ilişkili olarak düşünebiliriz. Örneğin *Babanın Oğlu*'nda, Murat hakkında mahkemede yalancı şahitlik yapan işçi arkadaşlarından Rasim'in kızı La-

le, hapishaneden bir ağa olarak çıkan, teker teker intikamını alırken "kendisinden çalınmış" her tür zengin nesneye sahip de olan Murat'ı lüks evinde ziyarete gelir. Birdenbire gömleğinin düğmelerini açan kadın, "Al beni, babamın üç günlük ömrü için al beni" der. Lale'nin Murat'tan, babasından intikam almaktan vazgeçmesini istemesi aşırı bir cinsellikle verilir. Kökten bastırmaya dayalı bu toplumsallaşmanın kadını, aşırı cinsellikle yüklü ve kontrol altında tutulması gereken bir varlık olarak konumlamanın yanısıra onun her *işaretini / talebini* cinsellikle ilişkilendirerek yorumlamanın –"kirli hayal gücü" yoluylaönünü açtığını da söyleyebiliriz.[33] *Cemil* filminde Cemil'in ölen genç kız Alev Erkoç'un ölüm sebebini bulmak için yaptığı soruşturmada genç kızın arkadaşının Cemil'le görüşürken bir yatağın önünde ve gecelikle olması, yine filmde, olumsuzlandığı için "görüntüyü kurtaran" seks partisinin *flashback*le görüntüye taş(ın)ması da sansürün ve ahlâkçı bastırmanın ancak "Keyfini Çıkar!" diyen ayrılmaz ihlalle işleyebileceğini gösterir. Yeşilçam'ın tecavüzcü Coşkun, Nuri Alço[34] gibi figürlerine yönelik libidinal yatırımın kaynağı da bu kökten bastırmada bulunabilir. Bu figürler, Yasa'dan arta kalan *keyfi* tutan, kastre edilmemiş aşırı-*keyif* baba'ları olarak *keyfi* cisimleştirirler. Böylece aynı anda nefret (simgesel otorite / suçluluk duygusu) ve arzu (müstehcen süperego / haz) uyandırarak *keyfi* akıtırlar.[35] Toplumun, *keyif*le kurduğu en temel ilişkiyi kendi kendisine temsil etmesini sağlayarak büyülenmeye yol açarlar; mazoşist ve sapkın *keyif* hırsızlığı fantazisi sürekli "görüntüyü kurtararak" yani Yasa'yı tesis ederek, Yasa'nın kösnül dayanağıyla toplumsal *keyfi* akıtır.

IV. Mazlumluğun kendisine ateş etmek

> Sıradan kaçış ve Ötekilik'in bu boyutunun, bu bütün kırılganlığıyla *Mutlak'ın göründüğü* sihirli anın arasında ayrım konulmalıdır: Hapishanede plak dinleten adam (...) tam da hapisten kaçma ve Dışarı'daki yaşam hakkında sahte rüyaları kabul etmeyen

33 Bu filmlerde kadının, ataerkil toplumsallaşmanın *semptomu* olduğunu açıkça görürüz. Kadınlar ya Annenin ikizi gibi konumlanarak ya da aşırı cinsellikle yüklenip olumsuzlanarak tutarlı bir eril kimliğin sınırını çizerler. Bu filmlerde şehir ve kadın arasında da bir özdeşlik kurulur. Şehrin tehditkârlığı, tutarsızlığı ve belirsizliği kadınların konumuyla özdeşlik içinde anlatılır. Şehir, Anne'ye ait o Şey gibidir. Eril kimlik üzerinde yarattığı tehdit, onun "yılanlı bir kuyu", "bir sürgün yeri" olarak, ezici bir mevcudiyete sahip, "insanı sinek gibi ezen", "koca şehir" olarak tarif edilmesinde ve erkeklerin onu yenme arzularında kendini gösterir. *Babanın Oğlu*'nda Murat zengin biri olarak köye, annesine gider ve "Şehri yendim, satın aldım onu ana!" der.

34 Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin düzenlediği VIII. Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunduğum bu metindeki çözümlemenin, "Nuri Alço fenomenini" de açıkladığını söyleyerek katkıda bulunan Burak Özçetin'e çok teşekkür ederim.

35 Dolayısıyla, nefret edilen, bastırılmaya çalışan, kaçınılan, yadsınan, eleştirilen bir şeyin, ona karşı bütün savunmalara rağmen cazibesine kapılıp gidilmesini sağlayan, fantazmatik çerçevedir. Hitchcock'un bir filmin çekiciliğinin kötü adamın çekiciliğiyle eşit olduğunu söylemesine de gönderme yaparak Žižek, eleştiri nesnesinin cazibesine kapılıp gitmeyi, klasik Hollywood filmlerinde kötü adamın mahkum edilip işinin bitirilmesine karşın yine de seyircinin libidinal yatırımının odağı olması örneğiyle açıklar (1996: 76). Bir film mahkumiyetle biterken bir başka film bu *keyif* hırsızı kötü adamın yeniden uyanışıyla başlar.

> kişidir... *Figaro*'dan bu aryayı işittiklerinde, mahkumlar bir hayalet görmüşlerdir –ne geçmişin hortlamış acayip hayaleti ne de kapitalist şimdinin hayalet-vari hayaletidir bu, fakat her otantik devrimci tavrın sıkıca sarılması gereken geleceğin ütopyacı Ötekilik'inin kısa sürelik görüntüsüdür. (...) Ve sık sık, böyle hayaletlerle karşılaşmaya ilişkin canavarlıklar varsa (...) –eğer böylesi karşılaşma sonrası *bir hayalet görmüşe* dönersek- Heiner Müller'in ünlü vecizesini hatırlamamız gerekir: "Yeninin ilk görünümü dehşettir" (Žižek, 2003: 173).

[P]sikanalizin politik okumaları, sözde mazlumluk söylemlerinin tuzağına düşmeden onu aşmanın olanaklarını da sağlayacaktır. Onu bir normalleştirme projesinin içinde değil, özgürleştirme ütopyasının etrafında mobilize edecektir. "Ezikliğin iktidar istemlerini" ortaya sereceği gibi, onun olumlu yüceltim mekanizmaları içinde dönüşümünü de yönlendirecektir. Siyasal psikanalitik okuma, 'mazlumluk hayali' etrafında kümelenen haleyi aralayacağı gibi, daha eşitlikçi bir sosyal projenin yapıtaşlarından biri haline gelerek kendini günümüzün sözde-bilimsel açmazlarından da kurtaracaktır (Açıkel, 1996: 193).

Eril fantaziler, toplumsal güvensizlik, panik duygusu ve iradesizlikle baş etme yolu olarak ortaya çıkar. Yeşilçam erkek filmlerinde karşımıza çıkan erkekliğin bir yüzünde ataerkil toplumsallaşmanın toplumsal cinsiyet kurgusunda ve kökten bastırmaya dayalı bir ahlâk anlayışında temellenen nevrotik ve sapkın bir söylem, diğer yüzünde ise sadece ekonomik, politik, cinsel antagonizmaları değil, ölümü ve kastrasyonu da bir komplo senaryosu içinde "evcilleştiren" mazlumluk söylemi yer alır. Biri ötekini tamamlayan "*keyif*ten yoksun mazlum bedeni" ve "*keyif* hırsızı Efendi" arzuyu birlikte akıtırlar. Biri feragatle, diğeri beklentiyle *keyf*in bir yerlerde mevcut olduğu vaadini ayakta tutar. Komplo senaryoları ya da eril kabuslar, toplumsal iletişimin yetersiz kaldığı, toplumsalın çözündüğü, yeni sabitlenmelerin, yeni toplumsal inşalara duyulan gereksinimin, yani *politik olan*ın yüzeye çıktığı yerlerde bir form olarak belirir. Bu form içinde Öteki, ezen-ezilen, kadın-erkek, özne-toplum arasındaki antagonizmayı pozitif bir kılığa büründüren figürdür; komplo senaryosu ise, özneye Öteki'ni izleyen bakışı verir: "Ötekinde beni rahatsız eden herşey, ben görmediğim zaman neler yapıyor olabileceğine, beni nasıl kandırıp bana karşı komplolar kurabileceğine ya da beni nasıl görmezden gelip temsil, canlandırma kapasitemin ötesinde bir yoğunlukta hazlar aldığına ilişkin bana musallat olan hayallerimdir" (Žižek, 1996: 74). Erkek filmleri, içerdikleri komplo senaryolarıyla seyirciye bu bakışı sunar; üçüncü bakış (fantazinin bakışı), kahramana yapılan komploları, haksızlıklarla dolu geçmişi ve Efendi'nin aldığı yoğun hazları görmemizi sağlar.[36] Bu bakış, bütün

36 Elbette kadınlar da çoğu zaman, kahramanların yokluğunda aşırı hazlar alan Öteki figürü olarak karşımıza çıkar. *Babanın Oğlu*'nda, Murat hapisteyken karısının sözleri, kadının çalışmasına yönelik korkulardan ve cinsel kimliğe dair güvensizlikten beslenen "benim yokluğumda yoğun hazlar alan Öteki" fantazisine aittir: "Çalışıyorum, kazanıyorum, hiçbir şeyimiz eksik değil, para bile biriktiriyorum, vaziyetim çok iyi, yeni kıyafetler aldım, eve de yeni eşyalar. Evi de değiştirmeye karar verdik. Çıkınca yeni evimize gelirsin. Kuaföre gitmeye başladım, manikür, pedikür

duygusal yatırımı gerçeklik "perdesinin" ardına akıtarak hazzı örgütler. Gerçeklik perdesinin ardında, bir şey varmış yanılsamasını, "işte bu var!" inancını yaratır. İçine düşülen süreksizlik, istikrarsızlık, güvensizlik evreninde, coşkuyla kucaklanan komplo fantazileri, dışardan gelip toplumsalı bozan yabancı gövdeler kurgulayarak kaygı ve panik üretir. Eril fantazilerin kurucu unsuru komplo senaryosu anlaşılamayan ve iktidarsız kalınan bir toplumsallığın içinde olmanın sonucudur.[37] Bu kaygan zeminde çözünen özne-toplum ilişkisine, öznenin kendi iktidarsızlığına ve "Toplum benden ne istiyor?" sorusuna bir cevap bulma, bu soruyla başetme çabasıdır; "katılmaya zorlandığım *bulanık* olayların anlamını ortaya çıkarma" amacıyla "anlamını ve mantığını kontrol edemediğim *bulanık* bir ağın parçası olduğum gerçeğine tanıklık eder" (Žižek, 1996: 76).

Mazlumluk söylemi, bu eril fantaziler için vazgeçilmezdir. İçerdikleri komplo senaryosunda *keyif*ten mahrum bırakılmış mazlum bedenleri ve *keyif* hırsızı "görünmez" Efendi figürleri kurgulayan eril fantaziler, "mazlumda mazlumdan fazla olan bir şey"e dayanırlar. Mazlumluğu bir haleyle çevreleyen bu *şey*, ona yüce bir anlam atfedilmesini sağlar; keşfedilmeyi bekleyen, kimsenin ulaşamayacağı ama aynı zamanda tehdit edilen hatta çalınan bu paradoksal unsur, mazlumluğu "potansiyel güçlü", "potansiyel zengin" olarak tarif eder. Erkek filmlerinin "sadece mazlum" olamayan, güç ve para sahipliğine hızla kayan kahramanları, her defasında bu *şey*i yeniden tarif ederek mazlumluğun etrafındaki büyülü haleyi ayakta tutarlar. Bir diğer deyişle, bu filmler, "mazlumda mazlumdan fazla olan *şey*e" dair inanç ve beklentiyle üretilen ve bu *şey*in her defasında "yeniden keşfedilerek" tarif edildiği, dolayısıyla bu *şey*e dair arzunun kurulduğu fantazi çerçeveleridir. Gücünü ve etkisini doldurduğu yerden alan bu *şey*, tekrarın kısır döngüsüne yol açar; çünkü onun açığa çıkarılarak, keşfedilerek tarif edildiği her fantazi çerçevesi anında inanç ve beklenti aralığını yeniden üretir. Dolayısıyla, mazlumluğun bu fantazi eki, mazlumu gündelik gerçekliğin, maddi dünyanın içinde "sadece mazlum" olarak kabul etmeyi reddederek ve bu durumun bilgisini askıya alarak, mazluma yüce özelliklerle yüklü bir cevher/öz atfeder. Bu nedenle de, bu filmler ve mazlumluğun fantazi ekini üreten, ondaki *fazlalığa* dair inanca dayanan mazlumluk söylemleri, mazlumluğu aşıp dönüştürme, onu yok etme arzusuna değil

---

de yaptırıyorum, çıkınca senin çalışmana lüzum bile kalmayacak, çok rahat edeceksin, herşey senin için kocacığım, hayatın müşterek olduğunu sen içeri girdikten sonra öyle iyi anladım ki!"

37 Bu hissiyat dışsallaştırılmaya çalışılan ölümü de içerecek bir biçimde, *Cemil* filminde, kızını kaybeden Tahsin Erkoç ve karısının konuşmalarında kendini gösterir:

Kadın- Onu kaybettin Tahsin. Hem de yıllar önce.

Tahsin- Onu öldürdüler; ama kimsenin umrunda değil. Çünkü biz zengin değiliz. Yoksul da değiliz; ama onları harekete geçirecek paramız yok. Ne berbat yer bu ev. Burada sadece ölü kızlar var. Madalyalar, rütbeler var. Ölüm var.

Kadın- Tek suçlu sensin. Hiçbir şeyden haberin yoktu. Çalış çalış madalyalarınla öğün. Geceleri uyuyama kalk üniformalarına saatlerce bak. Gizli gizli onları giy; ama kasabın, bakkalın önünden geçerken başını öne eğ, kızına yeni bir elbise almak gerekirse başını eğ. O zaman madalyaların işine yarıyor mu? Kızımız işte bu yüzden evden gitti, dayanamadı gitti, senin yüzünden gitti!

tam tersine onu kaybetmeme arzusuna yönelir: "Herşeyimi feda edebilirim ama mazlumluğumu asla!"[38] Mazlumluğu acımasız, zengin, yoz, "görünmez" Efendi figürünün perspektifinden gösteren bütün bu anlatılar, onu ancak bu perspektiften yüce özelliklerle yüklü bir haleyle sarabilirler; ancak bu perspektiften, "mazlumda mazlumdan fazla olan *şey*" kaybedilmemesi ve sahip çıkılması gereken bir öz olarak algılanır. Bu anlamda, Yılmaz Güney'in *Umut* filminin radikal farkı, mazlumluğa yüklenen bu fantazi eki reddedişinde, onu saran haleyi çekip almasında, "sadece mazlum" olanı mazlum perspektifinden anlatmayı kabullenişinde ortaya çıkar. Filmde aranan ve bir türlü bulunamayan meçhul define, birçok Yeşilçam filminde mazlum kahramanı, en sonunda açığa çıkarak, keşfedilerek güçlü, zengin, iktidar sahibi yapan "mazlumda mazlumdan fazla olan *şey*" dir. Film, bu büyülü, gizemli, yeraltına gizlenmiş, keşfedilmeyi bekleyen *şey*in yokluğunu söyleyerek mazlumluğun kendisine ateş eder. Maddi bir umut nosyonu, değiştirilebilir bir dünya tahayyülü ve elbette mazlumluğun aşılıp dönüştürülmesi ancak bu fantazi eki reddedişle mümkündür.[39]

Sürekli "kendi yerine" dönen bu formu, Yeşilçam'ın erkek filmlerinde açıkça görürüz. Kentleşmenin yıkıcı yüzünün ortaya çıkışı, modernleşmenin vaatlerinin ortadan kalkması, insanların ayaklarının altındaki zeminin kayganlaşmasıyla birlikte anında kendiliğinden muhafazakâr-modern bir otorite talebi örgütlenirken, kent bir "yılanlı kuyu"ya, bir "sürgün yeri"ne, "sinek gibi ezen", tehdit eden bir "canavara" dönüşmektedir. Üstelik, bu fantazi gücünü, her defasında, sahici bir şefkat ve dayanışma arzusunu kendine eklemleyerek, mazlum hissiyatından alırken, mazlumluğu, sahip çıkılması, kaybedilmemesi gereken bir yüce nesneye, "mazlumda mazlumdan fazla olan *şey*"e dönüştürmektedir. Türk sağını

38 Mazlumluk söylemi, Žižek'in fedakâr anne için söylediklerini hatırlatmaktadır: "Herşeyden vazgeçmeye hazırım, herşeyi feda etmeye hazırım...*bir tek fedakârlığın kendisini feda edemem!*" (2002a: 228). Žižek, fedakâr annenin hatasının, sadece sömürülen pasif kurban rolüne tahammül etmesinde değil kendisinin bu rolü oynamaya indirgendiği simgesel-toplumsal ağı ayakta tutmasında da olduğunu söyler. Pasif kurban, simgesel özdeşleşmesini, *böyle* görünmek istediği yerle yapmaktadır; kendi toplumsal gerçekliğini önceden pasif kurban rolünü üstlenecek şekilde kurar. Acı çeken kurban/mazlum içeriği, öznede hayranlık uyandırır, onu körleştirir ve onun bu durumdaki sorumluluğunu gözden kaçırmasına neden olur (229).

39 Burada Yasa'nın gerici-müstehcen süperego komutunun işlediği ayrılmaz ihlalinin aksine devrimci bir ihlalle karşılaşırız Žižek'e göre. Bu, Kamusal Yasa'yla onun fantazi eki'ni kabul ederek yaşanan sınırlı bir özdeşleşmenin aksine topyekûn özdeşleşmeyle gerçekten "gücün" içinde olma durumu arasındaki farka tekabül eder (2003: 161). Hapishanede yaşanan durumla örnekler Žižek: "Hapis, tam da hapiste olduğum olgusunu bütünüyle kabul etmeyip ona karşı bir çeşit içsel mesafeyi koruyup, 'gerçek hayatın başka bir yerde' olduğu illüzyonuna bağlı kaldığımda ve her an her dakika, kaçtığımda ya da serbest bırakıldığımda güzel şeylerin dışarıda beni beklediği hayaline kapıldığımda, beni fiilen yok eder, üzerimde topyekûn hak iddia eder. Bu sebeple fantazinin vahşi döngüsüne yakalanır ve sonunda bırakıldığım zaman fantazi ve gerçeklik arasındaki olağanüstü uyumsuzluk tarafından yıkılırım. Dolayısıyla tek doğru çözüm, hapis hayatının kurallarını tamamıyla kabul edip, bu kurallarca idare edilen evren içinde onları yenme yoluna gitmektir. Kısaca, Başka-Yerde Yaşam hakkında hayal kurma ve içsel perspektif gerçekte beni hapise kitlerken, oysa orada gerçekten olduğuma, hapis kurallarına bağlı olduğuma ilişkin topyekûn kabullenme ise gerçek umut için alan açar" (161). Öznenin kendine dışardan dayatılan fantazi eki reddetmesinin, "kendine ateş etmenin", "kendini-yıkıcı" eylemin yeni başlangıca yol açmasıdır bu (163).

karakterize eden mazlumluk ideolojisinin, *kutsal mazlumluk*'un, özne tasarımını çözümlerken Açıkel, bu ideolojinin "hayali ek"ini, toplumsal fantazisini (ekonomik, politik, kültürel ve tarihsel anlatısını) kateder. *Kutsal mazlumluk*, Türkiye'nin geç kapitalistleşme ve hızlı modernleşme sürecinin yarattığı nevrotik toplumsal yapı tarafından beslenirken aynı anda bu yapıyı üreten, kapitalizm ve modernleşme karşıtı bir nitelik taşımanın aksine "kapitalizm öncesi 'huzur ideasının' kapitalizmin patolojileriyle baş etme girişimi" (1996: 156), bu ikisi arasında "çatışmalı eklemlenme" (156) arayışı olarak karşımıza çıkar. Bu toplumsal-ideolojik fantazi, Türkiye'nin kapitalistleşme ve modernleşme sürecinin doğurduğu patolojileri kapatma, erteleme, bunlarla baş etme ve yüzleşmeme çabası olarak, bünyevi imkânsızlıkları yamar; tam da bu sebeple tekrarın kısır döngüsüne yol açar: "Sentez, eziklik ideolojisinden aldığı enerjiyle bir adım daha 'ileri sıçrayan'; kapitalizmle daha güçlü bir biçimde eklemlenen, eklemlendikçe ezikliği daha da perçinlenen bir söylem olarak anlaşılmak gerekir: kapitalizmin toplumsal patolojilerinin bir kısır döngüsü olarak" (157). Bu perspektiften, mazlumluk söyleminin toplumsal algıda yarattığı "perspektif hatası" (*ideolojik anamorfoz*) (Žižek, 2002a: 116) kaydedilebilir: "Mazlumluk söylemi güç istemidir" (Açıkel: 153). Kaydedilen görünüm, mazlumluğun kendisine "yüce" ve "devrimci" bir anlam atfedilemeyeceğini göstermenin de ötesinde mazlumluk söyleminin, mevcut hayatı anlamlandıran ve yönlendiren simgesel düzenin, Yasa'nın, ayrılmaz ihlali olduğunu açığa çıkarır. Mazlumun, "sadece mazlum" olduğu bilgisini, içinde bulunduğu durumla topyekûn özdeşleşmesini askıya alan bu hal, mazlumu, mazlumlukla Efendi olmanın eşiğinde konumlayarak, gerici-müstehcen süperego komutunun "Keyfini Çıkar!" sesiyle ayrılmaz ihlalin işlediği fantazi ek'e çağırır. Sürekli yeni mazlumlar yaratmasına *rağmen ve bunun sayesinde* sürekli arzu uyandıran bu fantazi çerçevesinin tekrarın kısır döngüsüne yol açmasının sebebi de budur. Özetle bu halenin aralanmasıyla, Türkiye'nin siyasal, kültürel ve toplumsal hayatını kuşatan bu söylemi sürekli kılan, inandırıcı ve "gerçeklikten daha fazla gerçek" yapan "hayali ek"in, toplumsal fantazinin, modernleşme ve kapitalizmin toplumsal alanda açtığı yarığı/boşluğu kapatarak işlediğini, bir diğer deyişle bu boşluktan başka bir şeye dayanmadığını görürüz. Ama aynı zamanda tekrarın kısır döngüsünü kırmanın, "sadece mazlum" olmayı, kendi imkânsızlığımızı kabullenişle, mazlumluğa onu ezen simgesel düzenin perspektifinden dayatılan fantazi eki reddedişle mümkün olduğunu, gelecek fikrinin ve gerçek umut için alanın bu fark edişle açıldığını da söyleyebiliriz.

* * *

Eril fantaziler, güvenliğin kaybedilişinin yol açtığı zulmedici dış dünya tahayyülünün, benliği, Anne'nin dünyasıyla dış dünya arasında sıkışmış, ezilmiş, sesi duyulmaz olmuş halde bırakmasıyla ilişkilidir. Benliğin dışarının bombardımanına uğramadığı bir mekân burada imkânsızdır. Bu durum en "gerçekçi"

biçimiyle, *Cemil* filminde Tahsin Erkoç ve karısının konuşmalarında açığa vurulur. Karısının "Onu kaybettin Tahsin. Hem de yıllar önce" sözlerine Tahsin, adeta benliğinin mekânı üzerine konuşur gibi cevap verir: "Bu evde sadece ölüm var." Konuşmanın Tahsin'in iktidarsızlığının yüzüne çarpılmasıyla, geceleri üniformalarını giyerek, rütbelerini takarak gizli bir tatmin yaşadığı oyun alanının "artık işe yaramadığının" söylenmesiyle devam edişinde bu durum daha da bariz bir biçim alır. Bu perspektiften düşünüldüğünde, eril fantazilerdeki şiddet, güç, intikam, hınç arzusunda, toplumsal adaletin çözülüşünün ve güvenliğin kaybedilişinin ölüm dürtüsünü harekete geçirişini, Freud'un tabiriyle, uygarlığın ilk talebi olan adalet mefhumunun çöküşünü, topluluğun gücünün bireyin gücüne (1999: 53) yenilişini görürüz. Muhafazakâr popülist filmleri kuşatan bu türden bir eril bireycilik, olgunlaşamamış/ergen kalmış toplumsal duyguyu harekete geçirir. Bu filmlerde ölümün, cinayetin ve Baba ile olan çatışmanın temel malzeme oluşu da ergen fantazileriyle benzerlikleri düşünüldüğünde açıklığa kavuşabilir. Dolayısıyla, burada toplumsal güvenin kaybedilişiyle birlikte olgunlaşmadan mahrum bırakılmış çocuğun yüzeye çıkan huzursuzluğu (Winnicott, 1998: 128)[40] yönlendirilir.

"Potansiyel mekân"ın ortadan kalkması/geliştirilememesi, mahrum bırakılan ve vaktinden önce yetişkin olmaya zorlanan, ergen *olamamış* bu nedenle de ergen *kalmış*[41] bir toplumsallığa yol açarken, "yetişkin rolü oynamaya dayanan sahte olgunluğun ürünü" (Winnicott: 178) olan toplumsal duyguları körüklemektedir. Eril fantazilerde, "potansiyel mekânı"ndan zulmedici, karanlık, kasvetli dış dünyaya atılan, bu sebeple de Anne'nin dünyasına geri dönme arzusuyla ondan kopma arzusu arasında sıkışan erkek kahramanların benliğinde, bu ergen *kalmış* duygu bariz bir biçimde açığa çıkar. "Potansiyel mekân"ın ışıklarının sönmesi, sonsuz bir karanlığa bürünmesi, ölüm dürtüsünü harekete ge-

40 Bu çalışmasında Winnicott, insan deneyimini kurucu paradoksun kabul edilmesinin, çözülmeden bırakılmasının, paradoksa saygı duyularak tahammül edilmesinin insanı geçmiş ve gelecekle kültürel bağı sayesinde sonsuz bir biçimde nasıl zenginleştireceğini (16) açıklar. Paradoks, iç gerçeklik ve dış gerçeklik arasındaki gerilimin giderilmesinin, gerçekliği kabul etme işinin hiçbir zaman *tam olarak* gerçekleşmemesidir; ne iç gerçekliğine ne de dış gerçekliğine ait olmayan "üçüncü bir mekân", bir "ara deneyimleme bölgesi", aslında olmayan bir mekânın varlığıdır (21). Çocukların oyun oynama deneyimiyle ilişkili olarak çıkarılan bu tez, insanın deneyimsel varoluşunun mekânı olan bu "ara bölge"yi, yetişkin olabilmenin ve yaratıcı etkinliğin kaynağı olarak kabul eder. Bu potansiyel mekân sayesinde çocuk, nesnelerin dünyasından kendiliğini ayırmayı başarır. Özneyle nesnenin, bebekle annenin ayrılığı bu potansiyel mekânın geliştirilmesine bağlıdır. Şöyle der Winnicott: "Güvenin ve güvenilirliğin olduğu yerde bir potansiyel mekân vardır; sonsuz bir ayrılık alanı haline gelebilen; bebeğin, çocuğun, ergenin, yetişkinin yaratıcı bir biçimde oyunla doldurulabileceği zamanla kültürel mirasın tadını çıkarmaya dönüşen bir potansiyel mekân" (135). "Mahrum bırakılmış çocuğun huzursuzluğu", iç gerçeklik ve dış gerçeklik arasındaki paradoksun, benliğin dışarısı tarafından ele geçirilmesiyle çözülmesinin, bir diğer ifadeyle "potansiyel mekân"ın dışarıdan dayatılan şeylerle dolmasının, dışardan gelen her şeyin zulmedici bir niteliği bürünmesinin, çocuğun ise buna hiçbir biçimde karşı koyamamasının sonucudur (129). Her düzeyde (bebek-anne, çocuk-aile, birey-toplum/dünya) güven deneyimine bağlı olan (130) olgunlaşmanın geliştirilememesidir.

41 Gürbilek'in (2001) "Ağlayan Çocuk" posteri ve Yeşilçam'ın yetim çocuk kahramanları üzerine yaptığı tesbitlerini hatırlayalım.

çirir. Hem ayrılma hem birleşmenin yaşandığı bu ara mekân / "olmayan" mekân, benliği Anne ve dışarısı arasında ezilmekten kurtaran, onu tekrarın kısır döngüsünden uzaklaştıran, benliğe özgü yaratıcı faaliyet alanıdır. Eril fantazilerde, bu mekânın "yok oluşuyla" ortaya çıkan benlik krizini, saldırganlık ve zulüm görme arayışının bir arada benliğe hükmedişini görürüz. Winnicott'un tabiriyle, "[z]ulmeden konumunun nefis basitleştiriciliğine bir kere ulaşıldığında mantığın hükmü geçmez olur" (179) ve benliğin tekrar döngüsüne girişine tanık oluruz. Bu anlamda, "kör bir tekrar otomatizmine" (Žižek, 2002b: 146) yol açan ve sürekli kendi etrafında dönen ölüm dürtüsünden enerjisini alan eril fantaziler, olgunlaşmamışlığı, mahrum bırakılmışlığı sürekli yeniden üreterek mazlumluk söylemine, "büyüleyici" gücünü verir. Bu söylemin, toplumsal krizlerde yarıkları doldurmak üzere hemen "kendi yerine dönmesi" ve daha da önemlisi bu tekrarın kısır döngüsünün *keyif* uyandırmasının sebebini belki bu noktada aramak gerekir.[42] Žižek, toplumsal hazzı örgütleyip yönlendiren fantazmatik çerçevenin çekip alınmasının, onun etkisinin askıya alınmasının politik önemini ifade ederken sadece rasyonel eleştirinin, eleştiri nesnesinin cazibesine kolaylıkla kapılıp gideceğini belirtir. Böylece gerçek bir kriz anında eleştirinin tüm rasyonel savunmaları yıkılır (1996: 76). Bu anlamda, Türkiye'de muhafazakâr eril ideolojinin "yüce nesnesi", "mazlumda mazlumdan fazla olan şey", mazlumluğu bir haleyle sararken, mazlumluğu büyüleyici kılarak, cazibesinin peşine takıp sürüklemektedir; mazlumluğu/mahrum bırakılmışlığı sürekli yeniden üreterek mazlumluğun kendisinden *keyif* almayı sağlar. Rasyonel eleştiriye rağmen mazlumluğun cazibesine kapılmak, bir kriz anında ona karşı tüm savunmaları çökertir. Geriye kalan ise sadece, kriz anında "yüzeye" çıkan *boşluk*ta beliren bu tuhaf ve çekici nesnedir: "Ağlayan Çocuk" posteri gibi.[43]

Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu belirsizlik eşiğinde toplumsal güvensizlik, huzursuzluk, panik ve kaygı duygularını komplo senaryolarına, "görünmez" Efendi figürlerine, *keyif* hırsızlarına, nevrotik güç istemine yönlendiren

42 Bu toplumsal duygunun tarifi, Türkiye'nin modernlikle girdiği gerilimli ilişkinin tezahürü olarak düşünülmeye ve derinleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Koçak (1996), popüler kültürden değil "yüksek edebiyat"tan, *Mai ve Siyah*'tan, yola çıkarak bu toplumsal duyguyu, Türkiye'nin modernliğe geç kalmışlığının ulusal benliğin oluşumunda yarattığı travmatik etkinin/yarılmanın bir sonucu olarak yorumlar. Buradaki eril fantazileri de açıklayacak bir biçimde Koçak, travmanın, iki ayrı eksenin, çatışma içinde iki kutbun örgütlediği bir dünyaya yol açtığını belirtir: Narkissos ve *Başarısız* Oidipus ekseni. Muhafazakâr eril fantazilerde Baba'yla yaşanan çatışmada Baba'nın bir türlü öldürülememesinin kaynağı belki de bu "başarısız"lıkta aranabilir. Çocuk yetişkin olacaksa bu hamle, bilinçdışı fantazide bir yetişkinin cesedi üzerinde olmalıdır (Winnicott: 176). Muhafazakâr eril fantazilerde gördüğümüz ise, Baba'nın tahtına "mücadele etmeden" oturduğu, erken yaşta sorumluluk aldığı için "yetişkinlik rolü" oynayan erkek çocuklardır. Baba ile tanı(n)ma/tanı(n)mama gerilimiyle kurulan çatışma en sonunda tanınmayla giderilir. Baba ile çatışmanın bu biçimde giderilmesi, olgunlaşmamışlık duygusunu aynen bırakır.

43 Yeşilçam'ın yetim kalmış çocuk kahramanlarıyla "Ağlayan Çocuk" posteri arasında iki farklı nesne olmalarından kaynaklanan bir anlam farklılığı var gibi. Biri bir düzene, biçimsel yapıya diğeri ise krize, kaosa, düzensizliğe ait görünüyor. Gürbilek'in (2001) tesbit ettiği her ikisine de ortak olan toplumsal duygunun, bir diğer deyişle "çocuk kalmışlığın" ya da "mahrum bırakıl-

eril fantaziler güçlü bir biçimde yine karşımıza çıkıyor. "Miş"li geçmiş zamanda işleyen bu fantaziler, "kapalı kapılar ardında işte bunlar bunlar var!" diyerek ve mazlumluğun etrafını haleyle kuşatarak toplumsal *keyfi* akıtıyorlar. Bu fantaziler, büyülü, gizemli, nüfuz edilemez güçler tarif ederek maddi ve dönüştürülebilir bir dünya algısını reddedip otorite talebini seslendiriyorlar.[44] *Kurtlar Vadisi* dizisi bugünün muhafazakâr popülist fantazisi olarak bu durumun apaçık bir örneğidir. Buna mukabil, 70'li yılların kültürel evrenindeki yarılmayı bugün de görüyoruz. *Alacakaranlık*, bir başka eril fantazi olarak, adında da beliren belirsizlikle sadece alternatif toplumsal projeler tarafından radikalleştirilmeyi bekleyen belirsizlik alanını gösteriyor.[45] Bu itibarla da radikal popülist üslubun takipçisi olmaya adaydır. Daha doğru bir ifadeyle *Alacakaranlık*'ta radikalleştirilmediği takdirde hızla nevrotik bir güç arzusuna dönüşecek toplumsal şefkat ve dayanışma talebini ve "saf" haliyle yönlendirilmeyi bekleyen belirsizliği görürüz. Bu belirsizliği gösteren temel unsur da kadın-erkek ilişkisinin, farklılığın, muhafazakâr ahlâkçı bir anlayış dışında tarif edilip edilemeyeceği, Kadın'ın bu anlayışın dışında nasıl tanımlanacağıdır. Bu anlamda, belirsizliği adalet, eşitlik ve özgürlük içeren yeni bir toplumsal alternatifle radikalleştirmenin, Türkiye'de erkekliğin birbirini besleyen iki yüzünü dönüştürmekle mümkün olacağı söylenebilir: Biri, muhafazakâr eril ideolojinin kökten bastırmaya dayalı toplumsal cinsiyet kurgusuyla ve ahlâk anlayışıyla üretilen nevrotik ve sapkın söylem, diğeri mazlumluk söylemi. Erkekliği kuşatan bu iki halenin de aralanması, gerici-müstehcen ve "görünmez" Efendi'lerin, "geçmişten hortlamış nostaljik hayaletler"in cazibelerini kaybettiği, "geleceğin ütopyacı hayaleti"nin, Yeni'nin ortaya çıkacağı an olarak düşünülebilir.

---

mış çocuğun huzursuzluğunun", iki farklı düzeydeki kaydını görüyoruz sanki: Simgesel ve imgesel. Yetim kalmış çocuk, simgesel bir nesne olarak, –Kemalist modernleşme projesi içinde en üst tamlık noktası gibi tarif edilerek düğüm noktası olan *Halk* göstereninin yerine geçişi düşünüldüğünde- belirli bir biçimsel yapının/düzenin pozitif koşuludur. Simgesel yapının garantisi "rolünü oynayan" maddi unsurdur (Žižek, 2002a: 197). "Ağlayan çocuk" imgesi ise *objet petit* a olarak, saf bir surettir; "simgesel düzenin merkezindeki boşluk, açıklanması, yorumlanması gereken 'gizem'in saf bir suretidir" (199). Bir diğer ifadeyle, yetim çocukta "simgesel yapının etrafında eklemlendiği kendi imkânsızlık noktasını, 'leke'sini cisimleştiren unsur"u (198), simgeselin zorunluluğunu sağladığı için içerilmesi gereken unsuru görürüz. "Mahrum bırakılmış çocuğun huzursuzluğu", bu nesneyle yola sokulup, yönlendirilir. Oysa "Ağlayan Çocuk" imgesi, saf haliyle huzursuzluktur. Karşıtlıkların iç içe geçtiği, aynı anda hem milli acz hem de milli haysiyet duygularına gönderme yapabilen o *şey*'dir. Güzelliği iğrençliğe dönüşebilecek paradoksal tekinsiz arzu nesne-nedenidir.

44 Soner Yalçın'ın coşkuyla kucaklanan kitabı, ismiyle de bugünün "görünmez" Efendi fantazisine iyi bir örnektir: *Efendi: Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*.

45 Her iki dizi de siyasî otoritelere ve kurumlara duyulan güvensizlikten beslenir ve eril şiddet, yüceltilerek metaforize edilen erkeklik, homososyallik gibi unsurları barındırarak toplumsal krizin yol açtığı çaresizlik, iradesizlik ve iktidardan mahrum bırakılmışlık duygusunu yönlendirir. Fakat, *Alacakaranlık* dışarısı tarafından ele geçirilmemiş/kuşatılmamış bir "potansiyel mekân"a sahipken *Kurtlar Vadisi*'nde benliğin dışarı tarafından bütünüyle kuşatılışını, zulüm görme ve saldırganlık arzularını, bütünüyle tekrarın kısır döngüsüne girmiş, gücünü ölüm dürtüsünden alan güçsüz ve zayıf kalmış eril benliği görürüz. Güçlü bir kadın düşmanlığının olduğu bu dizide gerici-müstehcen süperegonun "Keyfini Çıkar!" sesi sıkça duyulur.

KAYNAKÇA

Abisel, Nilgün (1994) *Türk Sineması Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge

Açıkel, Fethi (1996) "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi." *Toplum ve Bilim* (40): 153-199.

Arkın, Cüneyt (2001) *Adını Unutan Adam*. İstanbul: Kabalcı.

Arslan, Umut Tümay (2001) *1970'li Yıllarda Yeşilçam ve Türkiye'nin Kültürel Hayatı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Berktay, Fatmagül (1998) "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Casetti, Francesco (1997) *Theories of Cinema: 1945-1995*. Texas: Austin Press.

Creed, Barbara (2000) "Film and Psychoanalysis." *Film Studies: Critical Approaches* içinde, John

Hill and Pamela C. Gibson (der.), Oxford University Press.

Durakbaşa, Ayşe (1998) "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'." *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Erdoğan, Necmi (1998a) "Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji." *Birikim* (105/106): 117-125.

Freud, Sigmund (1999) *Uygarlığın Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis.

Freud, Sigmund (1996) *Düşlerin Yorumu II*. İstanbul: Payel.

Hayward, Susan (2002) *Cinema Studies: The Key Concepts*. Londra ve New York: Routledge.

Göle, Nilüfer (1998) "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı." *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gürbilek, Nurdan (2001) "Acıların Çocuğu." *Kötü Çocuk Türk* içinde, İstanbul: Metis

Kadıoğlu, Ayşe (1998) "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları." *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (der.), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Koçak, Orhan (1996) "Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme." *Toplum ve Bilim* (70): 94-153.

Miller, Jacques-Alain (1990) "Microscopia: An Introduction to the Reading of Television." *Jacques Lacan Television* içinde, Joan Copjec (der.), New York ve Londra: Norton & Company.

Ryan, Michael ve Kellner, Douglas (1997) *Politik Kamera*. İstanbul: Ayrıntı.

Stam, Robert vd. (1992) *New Vocabularies in Film Semiotics*. Londra ve New York: Routledge.

Stavrakakis, Yannis (1999) *Lacan and the Political*. Londra ve New York: Routledge.

Winnicott, D. W. (1998) *Oyun ve Gerçeklik*. İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (1991a) *Looking Awry*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Žižek, Slavoj (1991b) *For They Know Not What They Do*. Londra: Verso.

Žižek, Slavoj (1995) "Japan through a Slovenian Looking Glass: Reflections of Media and Politics and Cinema." *InterCommunication* 14.

http://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic014/zizekzizek_e.html

Žižek, Slavoj (1996) "Müstehcen Efendi". *Toplum ve Bilim* (70): 63-78.

Žižek, Slavoj (1997) *The Plague of Fantasies*. Londra: Verso.

Žižek, Slavoj (2001a) "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı." *Defter* (44): 145-175.

Žižek, Slavoj (2001b) *Gülünç Yücenin Sanatı: David Lynch'in Kayıp Otoban'ı Üzerine*. İstanbul: Om.

Žižek, Slavoj (2002a) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2002b) *Kırılgan Temas*. İstanbul: Metis.

Žižek, Slavoj (2003) *Kırılgan Mutlak*. İstanbul: Encore.

Kim üstte? Alman ve Türk erkeklikleri Almanya'da iş başında

*Jennifer Petzen**

Giriş

Göç ve çokkültürcülük/kültürcülük bağlamında Avrupa Birliği'nin kimliği etrafında süregelen tartışmalarda, cinsiyet ve cinsellik, özellikle de eşcinsellik konularındaki tutumlar, "modernlik ve uygarlık" açısından giderek birer turnusol kâğıdı halini alıyor ve bir Avrupa kimliğine ulaşmanın temel gerekleri olarak görülüyor. Bu yazıda, göçmenlerin ve çocuklarının Alman toplumuyla bütünleşmesinin zorluğuna dair Almanya'daki siyasî tartışmalarda, eşcinselliğe yönelik tavırların birer ölçüt olarak kullanıldığını göstereceğim.[1] Buna ek olarak, makbul olan ve olmayan erkekliklerin birbiriyle rekabet halindeki etkileşiminin, bu söylemlerin oluşturulma biçimlerinden bağımsız olmadığını açıklamaya çalışacağım. Göçmenlik, çokkültürcülük ve Alman toplumuna uyum sağlama gibi konulardaki genel tartışmalara dayanarak, Avrupa'da cinsellik ve cinsiyet hakları üzerine yürütülen tartışmaların, göçmen -özellikle Müslüman- erkeklik tipleri üreten söylemleri biçimlendirdiğini göstermek istiyorum.[2]

Son dönemde, Avrupa'nın geleneksel 'kadınsı Doğulu' imgesinde bir değişiklik gerçekleştiğini ve Avrupalıların, fetheden 'yabancı'yı aşırı erkeksi, vahşi, Avrupa güvenliği ve kimliği[3] için bir tehdit şeklinde algılamaya başladıklarını dü-

(*) University of Washington (Seattle), Yakındoğu ve Ortadoğu Çalışmaları.

1 Örneklerim Almanya bağlamında olsa da, tartışmamın diğer birçok Avrupa ülkesine de uygulanabileceği kanısındayım.

2 2002-2004 yılları arasında, Berlin'de göçmenlik, cinsellik ve cinsiyet konularında alan çalışması yaptım.

3 Bu bağlamda, British Council'da çalışan beyaz bir İngiliz kadın ya da değişim programıyla gelmiş beyaz bir Amerikalı öğrenci asla yabancı olarak algılanmamaktadır. Yabancı denildiğinde, akla bir "güneyli" (südlander) gelmektedir. Bu gruba, en kötü biçimiyle, çocuklarını zorla evlendiren, ailesinin tüm kadınlarına peçe taktıran, gizli İslâmcı ve tutucu çevresinde eşcinselleri

şünüyorum. Avrupa çapında İslâm'a ve Müslümanlara yönelik genel güvensizliğin ve korkunun yanında, son birkaç yılda, İslâm ve eşcinsellik üzerine buna paralel bir söylem gelişti. Avrupa Birliği'nin mimarlarının, projelerindeki siyasî ve kültürel çatlaklarla yüzleştiği bir dönemde İslâm'la bu sözde karşıtlığın ortaya çıkması hiç de rastlantı değil. Batı Avrupalılar, Doğu'dan Birlik'e yeni katılanlara güvensizlik içinde yaklaştıklarından ve Avrupa Parlamentosu seçimlerinde oy verme zahmetine girmediklerinden, Avrupalı politikacılar, çözülmekte olan Avrupalı kimliğini güçlendirmek için bir günah keçisi arayışı içine girdi. Geçmişte olduğu gibi bugün de, ilk akla gelen göçmenler oldu. Konuk işçiler ve aileleri artık Avrupa ülkelerinde kalıcı oldukları için, siyasî söylem, bu kişilerin Avrupalı yaşam tarzını benimsemede karşılaştığı güçlükler üzerine odaklandı. Ana akım gey ve lezbiyen medyada, bu söylemin yansıması, Müslüman göçmenleri vahşi bir homofobiyle suçlama biçiminde kendini gösteriyor. Bu gençlere, kriminal bir erkeklik biçimi yakıştırılıyor; bu da nüfusun genelinde hâkim olan stereotipleri olumlamada kullanılıyor. Aynı zamanda, buna karşıt olarak ana akım gey hareketi de, kendine özgü gey erkekliğini sosyal açıdan kabul edilebilir ve olumlu olarak sunuyor.

Kadınsı Doğu(lu)

Avrupa'nın üstünlüğünü kanıtlamak için Avrupalı olmayan cinsellik ve cinsiyetleri kullanma gereksinimi, elbette, sömürgecilik dönemine uzanır. Edward Said'in *Orientalism* adlı çalışması, Avrupalıların Doğuluları nasıl geri ve ilkel, dahası evrimsel açıdan kendilerinin gerisinde tanımladıklarını ve bu gerilik varsayımının, Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü nasıl meşrulaştırdığını gözler önüne serdi (Said, 1978). Ayrıca Doğu, Batı'nın kendine özgü bir 'Avrupalı' kimliği oluşturması için gerekli karşıt çerçeveyi sundu. Maalesef bu dinamik hâlâ işliyor. Batı, kadın ve eşcinsel hakları arenasında evrimsel bir üstünlük içinde olduğunu savunuyor. Bu yazıda da daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağım gibi, belli başlı, beyaz gey ve lezbiyen örgütler, sömürgeci ataları gibi, vahşi kültürlerin haydutlarınca mağdur edilen eşcinsellerin kurtarıcısı rolünü üstleniyor.

Said'in dikkatlerimizi çektiği önemli bir söylemsel yöntem, Batı'nın, kendisini maskülen ve hegemonik bir sömürge gücü olarak göstermek için, Doğu'yu nasıl kadınsı ve edilgen olarak kurduğudur. Said, çalışmasında eşcinselliğe değinmediği için eleştirilmiştir gerçi (Boone, 1995; Bleys, 1995; Aldrich, 2003); ama erkeklik, eşcinsellik, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası hegemonyacı mekanizmaların kesişme noktalarını inceleyebileceğimiz kuramsal bir çerçeve sunmuştur. Said, sömürgecilik bağlamında Batı'nın Doğu'yu kadınlaştırdığını

eleştiren güney Avrupalı bir Müslüman betimlemesi örnek gösterilebilir. Böyle bir Müslüman tipi ise, İkiz Kuleler'e yapılan saldırı sonrasında özellikle tehditkâr görünmektedir.

ileri sürüyordu, oysa şimdi, sömürgecilik sonrası Avrupası'nda, sömürgecilik dönemindeki kadın ve erkek imgeleri çatışıyor. Bugünlerde, Avrupa Kalesi sürekli savunma durumunda ve sömürge halklarıyla kendi sınırları içinde mücadele etmek zorunda. Yeni Avrupa (belki de kılık değiştirmiş eskisidir) sürekli olarak, gayri medenî, vahşi ve Avrupalı olmayan 'yabancılar' tarafından fethedilme korkusu içinde yaşıyor.

Sömürgeci örüntüler: Uygarlaştırma misyonu

Günümüzde Almanya'daki akademisyenler, sömürgecilik tarihi ve bunun savaş sonrası dönemle ilişkilerini sorguluyorlar. Bazı yazarlar, sömürgecilik sonrası kuramları Almanya bağlamında kullanma konusunda çekinceli davranıyor – özellikle de "tarihî dönemlerdeki" anlık kırılmaları düşünerek (Steyerl, 2003: 40). Bu anlık kırılmalar, Nazi döneminin tarifsiz dehşetine ve bunun çevresindeki daha normalleştirilmiş dönemlere bir gönderme özelliği taşıyor. Kien Nhgi Ha, tarihin bu şekilde kabul edilebilir ya da edilemez parçalara ayrılmasını eleştiriyor. Bunun, nasyonal sosyalist ırk politikaları bağlamında Alman tarihinin sömürgeci ve ırkçı yanları üzerine odaklaşmaktan kaçınma yolu olduğunu düşünüyor (Ha, 2003). Belleğin bu şekilde bastırılması, "bellek yitimi, sömürgeci bir romantizm ve küçümseme"yi (59) yeniden üreten, Alman sömürgeciliğinin popüler bir versiyonunu ortaya çıkarır. Ha'nın da öne sürdüğü gibi, (başlangıç noktası genelde 1955-1960 tarihleri olarak alınan) göçmen tarihsel yapısının kurgusunu çözmek çok önemli. Bu yapılmadığı sürece, şu andaki sömürgeci örüntülerin varlığını belirlemek olanaklı olmayacaktır (61). Batı toplumlarının, "sömürgeci eylemlerin kaynaklandığı yerler" olduğunu ve sömürgeci söylemlerin, beyazlık ve diğer ırkçı tanımların oluşmasında önemli rol oynadığını anlamak, özellikle önemli (63).

Beyazlık ve ırk kavramları sömürge dönemine dek uzanır; Ursula Wachendorfer, beyazlığın nasyonal sosyalizme özgü olmadığını söylüyor. "Bu, sömürgeci söylemde merkezî önemdeydi. Beyazların, baskı ve sömürüyü haklı çıkartmak amacıyla, beyazlığın üstünlüğünden söz etmeleri doğaldı." Böylelikle, beyazları üstün konuma getiren, "uygarlaşmamış halkları uygarlık düzeyine çıkartma misyonu" meşruiyet kazanıyordu (Wachendorfer, 2001: 91).

Bu nedenle, ikinci imparatorluk döneminin sömürgeci etkinlikleri, ırkçı hiyerarşilere ilişkin uzun zamandır varolan yöntem ve anıların yeniden gündeme gelmesini sağlayan bir katalizör olmuştur. Sömürgeci söylem yeni biçimler almış olsa da, sömürge sonrası dönemdeki güç ilişkileri temelde bir değişime uğramamıştır. Ha, etnik bir alt sınıfın oluşturulmasını sömürge ve baskı yönetimlerinin temel bir niteliği olarak görür (74). Fakat ırkçılık her zaman fiziksel bir eşitsizliğe dayanmak zorunda değildir. "Etnik ve kültürel olarak kurulmuş kategoriler üretmek" için illa bir fiziksel ölçüte gerek yoktur (Ha, 2003: 83).

Gerçekten de, Almanya'daki göçmen kökenli birçok insanda, onları Almanlardan farklı kılacak belli bir görünür özellik bulmak oldukça güç. Fakat beyazlık göreceli bir kavram olduğundan (Linke, 1999: 32), kültürel farklılıklar, tıpkı ırksal farklılıklarda olduğu gibi, Öteki'ni tanımlamada kullanılabiliyor. Linke aynı zamanda, Almanya'da, Öteki'nin ırk açısından farklı olmak zorunda olmadığını belirtiyor. Alman beyazlığı, bir kurgudur: Bu kurguda "beyaz-olmayan-esmer-tenli (siyah) herkes, tam olarak tanımlanamayan, çok-ırklı ve çok-etnisiteli bir konfigürasyon" olarak karşımıza çıkar (220). Irk ve beyazlığa ilişkin bu kavramlar, kimlik politikalarının "ırklar arası bir ortak yaşama değil, kendine göndermeli imgesel bir beyazlığa" göre oluşturulduğu günümüz Almanyası'nda hâlâ geçerli.

Fakat genel bir beyazlık kavramını düşünmek yeterli değil. Beyazlık, gücünü belli biçimlerde ortaya koyduğu için aynı zamanda cinsiyetlendirilmiştir (*gendered*). Sömürgecilik bağlamında beyazlık, sömürgecilere geniş bir güç yelpazesi sunan, beyaz sömürgeci erkeklikle ilintilidir. Revathi Krishnaswamy şöyle diyor: "Çağdaş erkeklik, yalnızca giderek daha da belirgin bir hal alan cinsiyetler arası bir ayrımla değil, aynı zamanda, Avrupa'daki azınlıkların ve Avrupa dışındaki yabancıların düzenli bir süreç içinde, 'erkekliklerinin elinden alınması'yla oluşturulmuştur" (2002: 292). Krishnaswamy daha sonra, İngiliz sömürge söyleminin, kendi hegemonyacı erkekliklerini vurgulamak için yerel Brahman seçkinleri "efemine" sıfatıyla tanımladığından söz eder. Buna ek olarak, İngiliz sömürgeci erkekliği, şövalyece ve centilmence bir çerçevede çizilmiştir; bu yine, sömürgeci girişimin akılcı bir zemine oturtulup gerekçelendirilmesiyle ilgilidir. Ha'nın belirttiği gibi, sömürgeci gücün yönetimsel ve söylemsel yöntemleri, (Batı) Almanya'da savaş sonrası dönemde, işçileri ve yabancıları sınıflandırmada da kullanıldı. Bence uygarlaştırıcı bir erkeklik çevresinde gelişen sömürgeci düşünceler, savaş ve yeniden birleşme sonrasındaki Almanya'da da varlığını koruyor ve beyaz Alman kimliğinin oluşumunda merkezî bir rol oynuyor. Sömürgeciliğin en yaygın uygarlaştırma eğilimi, kuşkusuz entegrasyon kavramı etrafında belirginleşiyor.

Yabancıların entegrasyonu tüm Avrupa ülkelerinde tartışılan, uzun geçmişi olan bir konu. Etnisiteye dayalı bir vatandaşlığın hâlâ canlı olduğu Almanya'da bu tartışma özellikle yoğunlaşıyor. Yabancıların entegrasyonuna ilişkin günümüzdeki tartışmaların öncüllerini 19. yüzyıl Almanyası'nda görmek mümkün. O dönemde, Yahudi vatandaşların Alman İmparatorluğu'na entegrasyonu tartışılıyordu. "Genel olarak, 'Yahudi sorunu' için önerilen çözümler, ister 'gelişmiş' Yahudiler ister Yahudi düşmanları tarafından önerilmiş olsun, bir uygarlaştırma misyonu içermekteydi" ve yine asimile edilmiş bir Yahudi'ye göre, bu çözüm önerileri, "daha ilkel bir düzeyden daha gelişmiş bir düzeye" ulaşmayı amaçlıyordu. Bu çözüm önerileri, "dinsel kimlikler, Alman toplumunun kültürel değerleriyle özdeşleşme ve sonunda Alman toplumuyla tam bir bütünleşme

çevresinde" (Boyarin 2002: 278, 1986; Gilman'dan alıntı: 225) geliştiriliyordu. SPD (Alman Sosyal Demokrat Partisi) Dışişleri Bakanı Otto Schilly, asimilasyonun en iyi entegrasyon biçimi olduğunu ileri sürmüştür.[4] Fakat entegrasyon Almanların çoğunluğunun gözünde, yabancılarla aralarındaki ayrımı azaltmak yerine daha da derinleştiriyor; sürekli bir ceza olarak kullanılan bu kavram ("asla bizden biri olmayacaksın"), ölçülemez ve tanımlanamaz olduğu için son derece etkili bir araç. Ayrıca, suçu yabancının üzerine atarak, Alman toplumunda ırkçılıkla yüzleşme sorumluluğunu maskeliyor. Berlin'de 1983-2003 yılları arasında Yabancılar Bürosu yetkilisi olan Barbara John, birlik yanlısı bir grup Türkiyeli'ye (görünüşe göre çok da ironik olmadan) şöyle demiştir:[5] "Sabırlı olun. Entegrasyon en azından yüz yıl alır." Burada, "entegrasyon" sözcüğünün barındırdığı karşıtlıklar belirginleşiyor. Eğer Yahudilerin ve diğer azınlıkların 19. yüzyıl sonu itibariyle entegrasyonlarını tamamlamış olmalarının beklendiği Almanya'nın kendi tarihsel deneyimine bakarsak, yine bir sorunla karşılaşırız, çünkü Yahudiler Soykırım'dan önce iki bin yıldır Avrupa'da yaşıyorlardı. Yüz yıllık bir süreyi anlamlandırmanın bir diğer yolu da, Barbara John'un kendisinin de belirttiği gibi, Türkçe'nin kamusal alandaki varlığının entegrasyona bir engel olarak düşünülmesidir (Kaya, 2001). Birçok göç senaryosunda, göç edenler terk ettikleri ülkenin dilini birkaç kuşak sonra -yaklaşık yüz yıl içinde- unutmaya başlar. Yine de, entegrasyon belirsiz bir kavramdır ve tünelin sonundaki ışık görünmemektedir. Ne entegrasyonu ölçmenin bir yolu, ne de bu yoldaki gelişimi izlemenin bir ölçütü mevcut. Bu bağlamda, entegrasyon ancak, daha açık ırkçı düşünceleri ve devletin söylemlerini gizlemek, beyaz olmayan Almanların ve göçmenlerin her gün karşılaştıkları ırkçı tutumların üzerini örtmek için kullanılan siyasî bir araç olarak tanımlanabilir.

İşaret olarak kadınlar, işaret olarak cinsellik

Kadınlar, uygarlık/entegrasyonun belki de en önemli sembolüdür. Herhangi bir başka uygarlık karşısında Avrupa uygarlığının meşrulaştırılmasına ilişkin önemli bir tartışma, Batılı güçlerin Avrupalı olmayan kadınların yorumlanmasına ve etkileşimine ilişkin farklılıklar yaratmasını temel alıyordu. Burada, iki nedenden ötürü Osmanlı İmparatorluğu bir örnek olarak kullanılabilir: Osmanlı İmparatorluğu yüzlerce yıl boyunca Avrupalı'nın gözünde büyük bir askerî rakip olarak fetişleştirilmiş bir Öteki'ni temsil etmiştir; ayrıca, 1960'lı yıllarda Batı Almanya için son derece geniş ve ucuz bir işgücü kaynağı olan modern Türkiye'nin de atası konumundadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların konumu, Avrupa'da uzun soluklu bir tartışma konusudur. Osmanlılar doğrudan sömürgeci devletlerin kontrolü altına girmedikleri halde, Osmanlı er-

4 Otto Schilly ile mülakat, *Süddeutsche Zeitung*, 27 Haziran 2002.

5 John, 31 Ocak 2003 tarihinde Göç Yasası ve Uyum panelinin açılış konuşmasını yaptı.

kekleri ile kadınları arasındaki büyük eşitsizlik, bugünküne benzer biçimde (genellikle doğrudan) betimleniyordu ve bu betimlemenin arka planında, her zamanki gibi, Avrupa'da bulunduğu varsayılan cinsiyet eşitliği bulunuyordu.[6] 19. yüzyılda, giderek artan milliyetçilik akımlarının etkisiyle Avrupa imparatorlukları birer birer parçalanırken, yeni ulus-devletlerde, Batı'nın modernliğine ayak uydurmak için bazı formüller aranmaya başlandı. Milliyetçi entelektüeller, Avrupa'nın Osmanlı kadınına ilişkin tutumunu iyi bildiklerinden, çağdaş devletin inşasında, kadınların toplumdaki rolü merkezî bir önem kazandı[7] ve birçok 'Batılı olmayan' ulus-devlet, siyasî ve sosyal konularda Batı'ya yetişme yarışında sürekli olarak 'kadın sorunu'yla karşı karşıya kaldı. Kadınların toplumsal ve siyasî statüleri, aydınlanmayı ve uygarlığı ortaya koyan bir ölçüt olarak görüldü (bkz. Tekeli, 1995; Kandiyoti, 1996). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk lideri olan Atatürk, kadınların hukukî konumuna ilişkin Avrupa modellerine dayanan reformları nedeniyle Batı'dan büyük övgüler aldı. Yukarıdan dayatılan Kemalist reformların açıkça tartışılmaya başlanması ise, Türkiye'de ancak 1980'li yıllarda gerçekleşti. Kadınların 'özgürleştirilmesi'nin, kadınlara sosyal, cinsel, ekonomik ve siyasî özgürlük sağlamaktan çok, bir ulus-devlet inşasını kolaylaştırmak için yapıldığı söylenebilir.

Almanya'da, Türkiye'den göç eden Müslümanların sayısının yüksekliği, Türk devletinin AB'ye girme isteği ve 11 Eylül sonrası yaşananlar nedeniyle, İslâm'ın kadınlara tavrı hâlâ büyük ilgi çekiyor; bu mesele, Avrupa'nın diğer Müslümanları nasıl ötekileştirdiği bağlamında göz ardı edilip azımsanamaz. Avrupa'nın kültürel ve siyasî şovenizmini meşrulaştırmak için sıklıkla 'Avrupa dışındaki' kültürlerde kadınların düşük statüde oluşları gündeme getirilir. Türkiye bağlamında, kadınların bu düşük statüsünün nedeni olarak 'Müslüman kültürü' öne sürülür. Sözü edilen bu gerilik, Romanya ile Bulgaristan'ın 2007 yılına tarih almasına rağmen, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş için neden hâlâ bir tarih alamadığının da nedeni olarak öne sürülüyor. Türkiye'nin Avrupa'ya ait olmadığına ilişkin kültürel iddialar, büyük oranda, 'ataerkil' bir dinin sonucu olan özselleştirilmiş bir erkeklik tanımının, kadınları vahşice ezmesiyle ilintili. Bunun örneklerini görmek için, Avrupa'daki sonu gelmeyen başörtüsü tartışmalarına bakmak yeterli.[8] Aslında, ana akım medyada gündeme getirildiği şekliyle başörtüsü tartışması, kadınlardan çok, birbiriyle rekabet eden erkekliklerle ilgili bir sorun. Çokkültürcü bir dönemde, "etnik ailelerin pratikleri, nitelikleri çok belirgin olmayan bir Anglo aile normunu da içeren bir 'iyi toplum' modeline dayanarak değerlendiriliyor [...] bu, erkekleri, ideal ve olumlu

6 Oysa, eşi İstanbul'da yaşayan bir diplomat olan Lady Mary Montagu, elit Osmanlı kadınlarının, Avrupalı gözlemcilerin sandığından daha güçlü olduklarını belirtmiştir. Bkz. Montagu, 1887.

7 Bkz.Yuval-Davis ve Anthias, der., 1989; Bozdoğan ve Kasaba, der., 1997. Sömürge döneminde Afrika'ya ilişkin örnekler için bkz. McClintock, 1995: 353-368.

8 Alman feministler yakın geçmişte, ülkeye gelen göçmenlerden, kadın ve erkek eşitliğini öngören Temel Alman Yasası'nın imzalamalarını bile istemişlerdir.

bir model olarak kurulan Anglo modelinden sapmaları ölçüsünde sıralamaya sokan bir araç" (Yuval-Davis, 1997: 58, Martin'den alıntı, 1991).

1990'lı yıllarda Avrupa siyasî söyleminde, modernliğin ölçütü olarak kadınların statüsüne yapılan vurgu, yerini ana akım gey ve lezbiyenlerin toplumsal statüsüne yapılan vurguya bırakmıştır.[9] Avrupa (ve diğer) siyasî yapılar çerçevesinde güçlenen insan hakları söylemlerinin giderek artan etkisiyle birlikte (bkz. Soysal, 1995), son on yıl içinde, gey ve lezbiyenlerin ulusal düzeyde temel haklarının peşinde koşma biçimlerinde büyük değişimler görülmüştür. Bu söylem ister ABD'de "yurttaşlık hakları" çevresinde, ister Avrupa'da insan hakları çevresinde gelişmiş olsun, haklar üzerindeki vurgu değişmiyor. Mülteci statüsü kazanmak isteyenlerin talepleri, Avrupa'da, hatta Kuzey Amerika'da bile cinsel tercihlerine göre değerlendiriliyor; Avrupa'da, gey ilişkiler ve evlilikler, Avrupa genelinde yerel ve ulusal düzeyde başlı başına birer hukukî kategori oluşturuyor. Doğrusu, Avrupa genelinde, ayrımcılığın önüne geçmeyi amaçlayan yasaların gündeme getirilmesiyle (Almanya da dahil olmak üzere birçok ülkede henüz yasa düzeyine erişmemiştir), kadınların ve eşcinsellerin -korunmaya muhtaç zayıfların- *Avrupa dışındaki* yerlerdeki statüsü, insan haklarının, siyasî özgürlüğün ve demokrasinin gelişimini ölçen bir turnusol kâğıdı halini aldı.

Avrupa sınırları içinde, toplumsal gelişmeler ve değişimler giderek artan bir şekilde, neo-liberal siyasî kurumlar tarafından biçimlendiriliyor ve insan hakları söylemi çerçevesinde belirleniyor.[10] İnsan hakları, bir kavram olarak kendi içinde kesin sınırlara sahip olmadığından, farklı stratejik yöntemler içerisinde kullanılabilir. İnsan hakları söylemi, Avrupa'daki ana akım gey ve lezbiyen gruplar tarafından, evlenme ve evlat edinme hakkına sahip heteroseksüellere göre eşitsiz konumda oluşlarını gündeme getirmek için kullanılıyor. Bu söylem, insan hakları ihlalleri nedeniyle mağdur olan insanların acılarını ve mutsuzluğunu çağrıştırsa da (Uluslararası Af Örgütü'nü düşünün), Avrupalı gey ve lezbiyenlerin farklı ırk ve etnik kökenlerden gelen LGBT'lerden (Lezbiyen Gey Biseksüel Transgender) göreli ayrıcalığını gizler. Aynı zamanda, bu söylem, ne kadar geri olduklarını göstermek amacıyla Avrupa dışındaki ülkelere karşı da kullanılıyor; Türkiye'deki insan hakları ihlallerinin 'düzeyi', genellikle, ülkenin Avrupa Birliği'ne alınmaması için bir neden olarak gündeme getiriliyor. Bu senaryoya göre, insan hak ve özgürlükleri, sanki Avrupa'da birdenbire evrensel bir düzeyde yaşanmaya başlamış gibi görünüyor. Bu, ana akım gey ve lezbiyenlerin sosyal eşitlik için nasıl stratejiler geliştirdikleri konusunda bazı karşıtlıkları gündeme getiriyor; eğer Avrupa'da insan hakları güvence altına alınmışsa,

9 "Ana akım gey ve lezbiyen" terimini kullanmamın nedeni, Avrupa'nın genel siyasî kültür ve sosyal yaşamına en kolay entegre olabilecek grup olmasıdır. Transseksüeller, transgendered kişiler ve diğer 'alternatif' queerler, modern Avrupa sembolleri değil, sapkın Ötekiler olarak görülmektedir.

10 Alexandra Chasin, Kuzey Amerika LGBT'nin siyasî çalışmalarını, neo-liberal pazar bağlamında göreceli haklara dayandığı gerekçesiyle eleştirmektedir (Chasin, 2000).

gey ve lezbiyenlerin eşitsizliğini göstermek için bir insan hakları söylemi kullanılıyor olması nasıl açıklanabilir? Genellikle beyaz erkekler tarafından yönetilen gey ve ve lezbiyen örgütler için bunun yanıtı, homofobik şiddetin, demokrasi ve insan hakları hakkında hiçbir fikri olmayan Avrupa dışındaki ülkelere varmış gibi gösterilmesidir. Bu strateji, ana akım gey ve lezbiyenlerin ayrıcalığını gizlemekle birlikte, söz konusu suçlayıcı söylemin devamını ve bununla savaşmak için devlet fonlarına erişimi sağlıyor. Aynı zamanda, gelişime açık (gey), beyaz, uygar Avrupa erkekliğini, heteroseksüel Avrupa güç düzeyine yakınlaştırması açısından da önemli.

Uygarlaşmış eşcinselliğe karşı modern öncesi eşcinsellik

Entegrasyon oyununa katılma çılgınlığı, kamu fonlarının büyükçe bir kısmının geniş bir göçmen nüfusa sahip olmanın yarattığı sosyal felaketi önlemeye ayrıldığı Almanya'da bir örnek olayda kendini gösteriyor. Burada, belli başlı gey ve lezbiyen örgütleri, LSVD (Lesben-und Schwulenverband Deutschland), GLADT (Gays and Lesbians aus der Turkei)[11] ve diğer LGBT yayınlarıyla grupları arasındaki ilişkileri inceleyeceğim.

LSVD'nin internet sitesine göre, "MILES'ın (Center for Migrants, Lesbians and Gays – Göçmenler, Lezbiyenler ve Geyler Merkezi) amacı, önyargıları yıkarak, lezbiyen ve gey olan göçmenlerin entegrasyonunu kolaylaştırmak. Göçmenlik, Almanya'da uzun bir tarihe sahip. Fakat tam bir entegrasyona hiçbir zaman ulaşılamadı."[12] Gey ve lezbiyen örgütlerin bu türden bir amaç gütmeleri bile kendi başına mühim. Her şeyden öte, bu gibi örgütlerin, "heteroseksüelleri eşcinselleştirme, eşcinselleri de heteroseksüelleştirme" sürecine nasıl girdiklerini gözler önüne seriyor.[13] Bu da onları, heteroseksüel erkeklik alanı olarak görülen şeyin, ırkçı, cinsiyetçi ve sınıfçı hegemonyacı statüsüne yaklaştırıyor. Diğer burjuvalar gibi olmak için giriştikleri çaba ve yarışta, gey ve lezbiyen örgütler kendilerini, yabancıları uygarlaştırma misyonunda birer uzman gibi sunmaya başladı. Bu onlara, birer STK olarak meşruiyet kazandırmanın yanında (normalde, kendi aralarındaki evlilikler için ya da *trans*-insanların[14] eşit muamele görmeleri için verdikleri mücadelelerle elde edemeyecekleri bir meşruiyet), devletten ve entegrasyon projelerini destekleyen Avrupa ve ulusal kaynaklı fonlardan iyi bir gelir elde etmelerini de sağlıyor.

11 Türkiyeli göçmenlere yönelik bir LGBT örgütü. Alan çalışmam kapsamında, 2002-2004 yılları arasında bu örgütte çalıştım.

12 LSVD-MILES'ın İngilizce hazırlanmış internet sitesinden alınmıştır. *http://www.lsvd.de/miles/miles-eng.htm*, 8 Temmuz, 2004.

13 Bkz. Emig, 2000. Emig, heteroseksüel ve eşcinsel erkekliklerin, kadınlar üzerindeki üstünlüklerini korumaya devam ederken, birbirlerine daha da yaklaştıklarını ileri sürmektedir. Emig'in iktidar ilişkilerine yönelik bu incelemesinde ırkçılık ele alınmamaktadır.

14 Transgender ve transseksüel insanlar anlamına geliyor.

Gey ve lezbiyenlere ilerici bir yaklaşım sunduğu bilinen, belediye ve devlet bütçesinden bu alanda büyük fonlar ayırabilen Berlin'de, uygarlaştırma misyonu MILES adında bir merkezin elinde. 'Göçmenler, lezbiyenler ve geyler' için bir merkez olan MILES, LSVD'nin bir projesi. Örgütün adı bile, Fatima El-Tayeb'in ifadesiyle, "bir tarafta ima edilen gey ve lezbiyenlerle, diğer tarafta ima edilen heteroseksüel 'yabancılar'ın kutuplaşması"nı yansıtıyor (El-Tayeb, 2003: 134). Bu ayrım, örgütün entegrasyon misyonunu meşrulaştırmak adına gerekliydi, çünkü aksi takdirde, "iki kategorinin kalıcı olarak birleşmesi, otoriter bir pozisyonun (göçmenlere açıklanacak olan eşcinsellik) kaybedilmesi anlamına gelecekti" (136).

Bu konumlanma, açık ve düzenli bir şekilde görülüyor ve Müslüman/Öteki erkekliğini şeytanlaştırmada kullanılıyor. 2003 yılında Christopher Street Day Yürüyüşü'nde, GLADT üyelerine, üçüncü kattaki bir pencereden meyve fırlatıldı. MILES merkezi, diğer kurumlara danışmadan ya da polis raporunun sonuçlarını beklemeden, "Göçmenler eşcinsellikle olan ilişkilerini açıklığa kavuşturmalıdır" başlıklı bir basın açıklaması yaptı. Berlin-Brandenburg'taki bir LSVD kurul üyesi olan Alexander Zinn'in şöyle söylediği bildiriliyor: "Birçok göçmenin beraberinde getirdiği dinsel güdüler, kırsal köken ve ataerkil aile yapısı kadar etkili olmaktadır."[15] Diğer eşcinsel örgütlerden yükselen eleştirilere karşın, LSVD ne bu bildirisini geri çekti ne de özür diledi. Örneğin, LSVD'nin, 18 Ağustos 2003 tarihinde Qekon'dan[16] yayınladığı açık bir mektupta, Jinthana Haritaworn şunları söylüyor:

> Alexander Zinn'in bakış açısı hiç kuşkusuz bu konuda fazla düşünmeyen Alman çoğunluğunu yansıtıyor. Zinn, ırkçı ve İslâm fobisi ile biçimlenmiş, göçmenleri geri kalmış ve suçlu köktenciler olarak gören düşüncelerini yaymak için, imtiyazlı konumunu kullanıyor [...] Bu, LSVD'nin skandal yaratan temsil politikasını yansıtıyor. Buna göre LSVD tüm eşcinselleri temsil ediyor ve özellikle etnik azınlık grubundaki eşcinsellere odaklanıyor, fakat gerçekte imtiyaz sahibi kişilere, asimile olmuş ve *trans* olmayan beyazlara hizmet eden bir kurum ve bu kişilerin toplum içindeki ayrıcalıklı konumunu güçlendirmek için bizi gözden çıkararak kamusal kaynakları kullanıyor.[17]

15 "Religiöse Motive spielen ebenso eine Rolle wie die ländliche Herkunft und die patriarchalischen Familienstrukturen bei vielen Einwanderern." İngilizce'ye çeviri bana ait.

16 Qekon listesi, Berlin'de etnik kökenli eşcinsellerin katıldığı bir günlük bir workshop biçiminde gerçekleştirilen "Tagging Queer und Ethnisiert" başlıklı bir konferansta oluşmuştur. Bu liste aynı zamanda, insanları siyasî olay ve eylemlerden haberdar etmek amacıyla da kullanılmaktadır.

17 "Alexander Zinns Perspektive ist eindeutig die eines unreflektierten mehrheitsdeutschen Schwulen, der seine privilegierte Sprecherposition missbraucht, um rassistische, islamophobe Zuschreibungen über Migrierte als rückständige, kriminelle Fundamentalisten zu verbreiten...Dies spiegelt die skandalöse Repräsentationspolitik des LSVD wieder, der angeblich alle Queeren und speziell alle ethnisch minorisierten Queeren vertritt, aber essentiell ein Verband von privilegierten, assimilierten, Weissen nicht-trans Schwulen ist, die öffentliche Ressourcen missbrauchen, um ihre privilegierte Position noch auf unsere Kosten zu verbessern." İngilizce'ye çeviri bana ait.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, burada açıklanan uygarlaştırma ve entegrasyon odaklı misyonların tarihsel öncülleri var. Bu nedenle, Alman medyasının genelinde bu söylemin kullanılması şaşırtıcı değil. Berlin'de Kasım 2003'te gerçekleştirilen ilk Türk Kökenli Eşcinseller Federal Kongresi,[18] Alman medyasının büyük ilgisini topladı. Konferansın ikinci gününde, sol kanattan *taz* gazetesi, konferans ve organizatörler hakkında, "Whatcha lookin' at? You a fag?"[19] (Ne bakıyosun, ibne misin?) başlıklı bir yazı yayınladı. Yazar Jan Feddersen, eşcinsel erkeklere yöneltilen şiddeti ele alırken şunu iddia ediyor: "Eşcinsel erkeklere yöneltilen şiddetin büyük bir bölümü, İslâm kültür dünyasına ait insanlardan kaynaklanıyor [...] Eşcinsellerin toplum içinde karşılaştıkları tehlikeler büyük ölçüde Türk ya da İslâm kökenli gençlerden geliyor." Feddersen, yazısının sonunda, henüz modernlik aşamasına ulaşmamış kesimlerin uygarlaştırılması için, aktivist gruplar arasındaki dayanışmanın son derece önemli olduğunu vurguluyor.

2003 sonbaharında, Müslüman göçmenlerin eşcinsellere yönelik saldırgan tutumları Alman medyasında geniş bir yer tutmaya devam etti. HIV taşıyan erkekler tarafından yine HIV taşıyan erkekler için işletilen bir kafe olan Cafe Positiv, sürekli olarak göçmen gençlerin saldırısına uğradıklarını bildirdi. Kafenin yöneticileri, yerel gruplar ve yetkililerle görüşmeye karar verdi. LSVD, GLADT'tan gelen temsilciler ve o bölgeden sorumlu bir idarî grup bir araya gelip kafe yöneticilerinden sorunlarını anlatmalarını istediğinde, kafe sahipleri, 11 Eylül'den sonra, o bölgede yaşayan Müslüman gençler tarafından 'terörize edildiklerini' bildirdiler. Saldırganların Müslüman olduklarını nereden bildikleri sorulduğunda, saçlarının siyah olduğunu söylediler. Olayı etnik bir zeminde değil, genel bir gençlik sorunu olarak gören idarî sorumluların ve sosyal hizmet uzmanlarının araya girmesine karşın, Cafe Positiv yönetimi ve LSVD temsilcileri, bu saldırıların kökeninin kültürel olduğu konusunda ısrar etti. Bu görüş *taz* yazısında da belirtiliyor. Feddersen, yazısına, Gay Attack Hotline'dan (Geylere Yönelik Saldırılar İçin Danışma Hattı) aldığı saldırı verilerini de eklemişti. Feddersen'in kaynağına göre, saldırıların yüzde 40'ı göçmenler tarafından yapılmaktaydı, fakat bu verileri hazırlayanların elinde bunun kanıtları yoktu. Bu verilerin yayınlanması daha sonra, kanıtları sunulamadığı için Köln kaynaklı başka bir danışma hattı tarafından eleştirildi.[20]

18 Kongrenin sponsorluğunu LSVD ve GLADT yaptı.

19 İngilizce başlık benim çevirim. Yazıdaki diğer çevirilerin tümü, Jinthana Haritaworn tarafından yapılmıştır. *taz* no. 7203. Kasım 8, 2003, s. 17. Almanca orijinali için bkz *http://www.taz.de/pt/2003/11/08/a0081.nf/text.*

20 Bkz. *Gigi*, "Ladykracher in Koln," s. 11, Mayıs/Haziran 2004.

Yatakta entegrasyon istenmiyor

Göçmenler uygarlaşıp entegre olamadıkları için cezalandırılırken, bir yandan da, sözde vahşi doğaları, Alman eşcinsel topluluğunun çoğunluğu tarafından, cinsel açıdan cezbedici bir unsur olarak fetişleştiriliyor. Entegrasyonu istenmeyen, fakat cinsel bir *partner* olarak arzulanan, "kontrol edilemez ilkel" imgesi, sömürgeci tahayyülün bir parçası: Bu insanların yatak odasında entegre edilmesi kesinlikle öngörülmüyor.

Berlin'de, Türklerin gittiği gey ve lezbiyen partisi Gayhane, büyük olasılıkla seks peşinde olan birçok Alman erkeği de kendine çekiyor. Öte yandan, şehrin diğer barlarında ve karanlık odalarında, kiralık erkek ya da hırsız oldukları gerekçesiyle 'Türkler' içeri alınmıyor. Ana akım eşcinsel basında, bu ikiliği sergileyen birçok kişisel ilan çıkıyor. Köln'de çıkan bir eşcinsel dergisi olan *BOX*'un[21] Temmuz 2004 sayısında, farklı bir ırktan gelen Öteki'nin arandığını belirten birkaç ilan vardı:

> -İnsanların beni erotik açıdan çekici bulmayacağını biliyorum. Sosyal bilimlere ilgi duyan ve başka ilgi alanları da olan genç, zayıf bir erkek arıyorum. Taylandlı ya da Namibyalılar tercihimdir.
>
> -Aktifim; zayıf, kıllarını aldırmamış, 35 yaşın altında birini arıyorum. [Birkaç cinsel eylem tanımı]. Benim yerimde. Yabancılar, Türkler, siyahlar ve azgınlar kabulümdür.
>
> -[İsim ve adres] Aktif-pasif arıyorum. 18 yaş ve belki de üstü erkekler. Güneyli ya da siyahlar olabilir; eğlenceli olan her şey. Yalnızca benim yerimde buluşabiliriz. Ayrıca arkadaşlık arıyorum. Lütfen fotoğrafınızla birlikte kendinizi tanıtın.
>
> -Gözlüklü, sigara içen bir erkekle cinsel ilişki yaşamak istiyorum, güneyliler ya da kayışlı zenciler tercihimdir.

Kuzey Amerika ve Avrupa'da sıkça karşılaştığımız bu kişisel ilanlarda, ırk temelinde betimlenen Öteki, iki kategoride karşımıza çıkıyor: Sömürge halkından hükmedilebilecek pasif ve kadınsı biri ve beyaz adamın isteği üzerine ona hükmedecek olan, aşırı maskülen ve vahşi bir Güneyli. Her iki durumda da, beyaz eşcinselin tutkusu, ırkçı ölçütlerle tanımlanan bir Öteki kavramına ve beyaz adamı, cinsel etkinliğin çerçevesini ve içeriğini belirleyen bir pozisyona yerleştiren güç ilişkilerine dayanıyor. Eski sömürge toplumlarından gelen, erkeksiliğinden arınmış efemine kişilere duyulan tutku, başka çalışmalarda da ele alındı;[22] bu yazıda benim amacım, beyaz Avrupalı eşcinsel erkeklerde büyük kaygıya neden olan, aşırı erkeksiliği ve ırkıyla tanımlanan Öteki imgelemini irdelemekti. Burada, "güneyli" ya da "kayışlı zenci" ifadeleri, salt vahşete ve güce indirgenmiştir ve yalnızca beyaz sömürgeci arzusunu taçlandırmak için

21 *BOX*, no. 133, Temmuz 2004, Köln: Box Medien GmbH. s. 44-45, İngilizce'ye çeviri bana ait.

22 Örneğin bkz. Sullivan ve Jackson, 1999; Lane, 1995 ve Sinha, 1995.

kullanılabilecektir. Her zaman karşımıza çıkan bu ilanlar, bu aşırı-erkeksi niteliklerin ne kadar arzulandığını ve Alman eşcinsel topluluğunun, ırkçı küçümseme ve hakaretlere ne kadar açık olduğunu gösteriyor. Ne yazık ki, bunlar, yayıncıların okurlarını LGBT kapsamında ırkçılık hakkında eğitme konusunda ne kadar isteksiz olduklarını da gözler önüne seriyor.

Sonuç

Alman gey ve lezbiyen örgütlerinin çoğunun genel yaklaşımı, 'uygarlaşmamış, modern öncesi' göçmeni entegrasyon süreçlerinin içine sokma çabasıyla tanımlanabilir. Özellikle, beyaz kurumların elindeki medya söyleminde, göçmenler ısrarla tehlikeli derecede homofobik ve şiddet eğilimli erkekler şeklinde temsil ediliyor. Avrupa ve Avrupa-dışı erkeklik tanımları arasındaki bu gerilim, aynı zamanda, Türklerin ve göçmenlerin Avrupa Birliği'ne 'sızmaları' etrafında gelişen tartışmalar bağlamında da değerlendirilebilir. Bu, 'Doğu'yu kadınsı ve zayıf bir Öteki olarak betimleyen sömürgeci ve sömürgecilik sonrası söylemlerde gerçekleşen bir değişim. Sömürgeci devletler sömürgelerde kaldığı sürece eski söylem işlemiştir. Fakat günümüzün göçmenlik koşulları ve gerçekleri çerçevesinde, sömürgeleştirilmiş halkların Avrupa'ya yerleştiği bir dönemde, popüler imgelem, Avrupalı olmayan -özellikle Müslüman- kültürü yayılma tehlikesi taşıyan, tehlikeli, ataerkil bir hastalık olarak görüyor. Bu korku söylemi, 2003-2004 döneminde İslâm ve eşcinselliğin neredeyse fetiş bir konu haline geldiği ana akım Alman gey medyasında özellikle çarpıcı boyutlara ulaşıyor.[23] Bu korku söylemleri, kendilerini, birbirleriyle ilintili iki ayrı biçimde göstermekte: 'Yabancılar'ın cinsel birer fetiş haline getirilmeleriyle kültürel olarak tüketilmeleri ve ilkel erkekliğin doğurduğu çekicilik/korku. Bu da, Alman toplumunun bu yabancı kitlesini uysallaştırıp entegre etme isteğinin ifade edilmesine yol açıyor. Bu sözde-saldırgan homofobik göçmenleri uygarlaştırma ve entegre etme isteğinin, daha çok, Alman eşcinsel erkekliğinin, Müslüman/göçmen erkekliğinden daha uygar olduğunu kanıtlama isteği olduğunu düşünüyorum. Bu da ne yazık ki, Alman toplumundaki azınlık ve çoğunluk grupları kutuplaştırmaya devam edecek ve homofobiye karşı girişilen savaşta yol kat edilmesini engelleyecektir.

İngilizce'den çeviren *GÖKÇEN EZBER*

23 Bunu tetikleyen etmen bir ölçüde, Kasım 2003'te gerçekleşen Türk Kökenli Eşcinseller Federal Kongresi'nin medyada getirdiği ses olmuştur. Buna ek olarak, LSVD-MILES, daha sonra Muslime unter dem regenbogen – Homosexualitat, Migration und Islam [Gökkuşağının Altında Müslümanlar: Eşcinsellik, Göç ve İslâm] başlığı altında toplanan bir dizi seminer vermiştir. Berlin: LSVD, 2004.

KAYNAKÇA

Aldrich, Robert (2003) *Colonialism and Homosexuality*, Routledge, New York.

Bleys, Rudi (1995) *The Geography of Perversion: Male-to-male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*, Cassell, Londra.

Bone, Joseph A. (1995) "Vacation Cruises: or, The homoerotics of Orientalism", *PMLA*, vol. 110, s. B9-107.

BOX, no. 133, Temmuz 2004, Box Medien GmbH, Köln, s. 44-45.

Boyarin, Daniel (2002) "What does a Jew want: or, The political meaning of the phallus", *Masculinities Studies Reader* içinde, der. Rachel Adams ve David Sauran, Blackwell, Oxford.

Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, der. (1997) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Pres, Seattle [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998].

Chasin, Alexandra (2000) *Selling Out: The Gay and Lesbian Movement goes to* Market, Palgrave, New York.

El-Tayeb, Fatima "Begrenzte Horizonte. Queer Identity in der Festung Europa", *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* içinde, der. Hito Steyerl ve Encarnacion Gutierrez Rodriguez, Unrast Verlag, Munster, s. 136-145.

Emig, Ranier (2000) "Queering the straights, straightening the queers: Commodified sexualities and hegemonic masculinity", *Subverting Masculinity: Hegemonic and Alternative Versions of Masculinity in Contemporary Culture* içinde, der. Russel West ve Frank Lay, Rodopi, Amsterdam/Atlanta.

Gigi, "Ladykracher in Koln", s. 11, Mayıs/Haziran 2004.

Gilman, Sander L. (1986) *Jewish Self-hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Ha, Kien Nghi (2003) "Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationpolitik", *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* içinde, der. Hito Steyerl ve Encarnación Gutierrez Rodríguez, UNRASTVerlag, Munster, s. 56-107.

http://www.lsvd.de/miles/miles-eng.htm, 8 Temmuz, 2004.

http://www.taz.de/pt/2003/11/08/a0081.nf/text.

Kandiyoti, Deniz (1996) *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, Syracuse University Press, New York.

Kaya, Ayhan (2001) *Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas, Turkish Hip-hop Youth in Berlin*, Transaction Publishers, Piscataway, NJ.

Krishnaswamy, Revathi (2002) "The economy of colonial desire", *Masculunities Studies Reader* içinde, der. Rachel Adams ve David Sauran, Blackwell, Oxford.

Lane, Christopher (1995) *The Ruling Passion: British Colonial Allegory and the Paradox of Homosexual Desire*, Duke University Press, Durham ve Londra.

Linke, Ulke (1999) *German Bodies: Race and Representation after Hitler*, Routledge, New York.

Martin, Jeannie (1991) "Multiculturalism and feminism", *Intersexions* içinde, der. G. Bottomley, M deLepervance ve J. Martin, Allen and Unwin, Sidney.

McClintock, Anne (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York, Routledge.

Montagu, Mary Wortley (1887) *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Lord Wharncliffe, G. Bell, Londra.

Otto Schilly ile röportaj, *Süddeutsche Zeitung*, 27 Haziran 2002.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, Pantheon Books, New York [Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis, İstanbul, 2001].

Sinha, Mrinalini (1995) *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, Manchester ve New York.

Soysal, Yasemin (1995) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Pres, Chicago.

Steyerl, Hito. "Postkolonialismus und Biopolitik." *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* icinde, der. Hito Steyerl ve Encarnación Gutierrez Rodríguez. UNRAST-Verlag, Munster.

Sullivan, Gerard ve Peter A. Jackson (1999) "Ethnic minorities and the lesbian and gay community", *Journal of Homosexuality*, vol. 36, no. 3/4, 1999, s. 1-28.

Tekeli, Şirin, der. (1995) *Women in Modern Turkish Society. A Reader*, Zed Press, NJ.

Wachendorfer, Ursula (2001) "Whiteness in Germany: On invisibility of a dominant normality", *AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland* içinde, der. Susan Arndt, UNRAST-Verlag, Munster.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*, Sage, Londra [Türkçesi: *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003].

Yuval-Davis, Nira ve Floya Anthias, der. (1989) *Women-Nation-State*, Macmillan, Londra.

Biz Türk erkeklerini böyle bilmezdik!: Mynet'te erkeklik halleri

Ayça Alemdaroğlu - Neslihan Demirtaş***

İnternet teknolojisi ve kapılarını açtığı sanal dünya, fiziksel dünyanın bedensel, mekânsal ve zamansal sınırlarından bağımsız bir alan kurgusu üzerine inşa edilmiştir. Bu kurgunun toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız bir özgürlük alanı sunduğu, insanların yapabilir, edebilirliklerini artırdığı, düş dünyalarını genişlettiği düşünülebilir. Özellikle internetteki gerçek zamanlı sohbet ortamlarının, kimliklerin 'isteğe göre' yaratımı için yeni bir alan oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Bu ortamlarda bedenden bağımsızlaşmak, internetin insanları daha özgür ve eşit kıldığını düşündürmektedir. Örneğin, sohbet ortamlarındaki anonimlik cinsiyet değiştirebilmeye olanak sağlamakta ve kimilerine göre bu özelliği ile sanal sohbet ortamları toplumsal cinsiyet kategorilerinin yıkıldığı bir alan oluşturmaktadır (Ford, 2003).

Acaba sanal mekânlar gerçekten 'reel' hayattan[1] ve reel hayatı meydana getiren toplumsal güç ilişkilerinden, hiyerarşilerden ve kategorilerden bu kadar bağımsız mıdır? Daha temkinli bakış açıları, bilgisayar yolu ile haberleşmenin yüzyüze hayatın getirdiği toplumsal cinsiyet ilişkilerini ortadan kaldırmadığı, sadece toplumsal cinsiyet-güç ilişkilerinde boşluklar ve direniş noktaları oluşturduğunu söyler (Kibby, 2001: 1). Aynı zamanda internet, hiyerarşik bilgi akışı ve haberleşme yönünü tersine çevirme imkânı yaratıp, değişik sosyal grupların bilgi alışverişini ve etkileşimini sağlar. Bu anlamda da internetin, haberleşme aracı, depolama birimi, karşılaşma mekânı, bilgi kaynağı olarak dönüştürücü bir ortam olduğu iddia edilebilir (Kibby, 2001: 1).

Biz bu çalışmada, sanal sohbet ortamlarını, toplumsal/sanal karşılaşma me-

(*) Cambridge Üniversitesi, Sosyal ve Siyasal Bilimler Fakültesi.

(**) Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

1 Sohbetçilerin dilinde, 'reel' gerçek hayata, yani sanal olmayana tekabül eden bir kelime. İlişkilerin reel'e taşınması, yüzyüze görüşmek anlamına geliyor.

kânları olarak ele alarak, Türkiye'de sosyal bilimcilerin pek ilgilenmediği bu mekânlarda erkeklik hallerini anlamaya çalıştık. Türkiye'nin en kolay kullanılabilen ve bu nedenle de en çok tercih edilen sohbet sitelerinden biri olan Mynet'teki sohbet odalarında kırkın üzerinde erkek rumuzlu kullanıcı ile sohbet ettik. Yaptığımız sohbetler sayesinde, internet teknolojisinin özgürleştirici potansiyeline dair tartışmaya erkeklik bağlamında katkıda bulunmaya çalıştık. Erkekliğin, ancak ilişkisel olarak tanımlanabileceği kabulüne dayanarak, erkeklik hallerini erkek-kadın ilişkisinin aldığı biçimler üzerinden analiz etmeyi amaçladık. Bu bağlamda sorduğumuz sorular, erkeklerin sanal sohbet mekânlarında kadınları algılama ve onlarla ilişki kurma biçimleri ve 'online' hayatlar ile 'offline' hayatların kesişme alanlarında erkeklik hallerinin hangi biçimlerde ortaya çıktığıdır.

Çalışmanın yöntemi ve Mynet odalarına giriş

Mynet, pek çok servisi bir arada sağlayan bir internet portalıdır ve İngilizce bir isim olmasına rağmen sitenin dili Türkçe'dir. Mynet sohbet programı, ICQ benzeri global katılımı yüksek olan sohbet programlarından farklı olarak ulusal bir sohbet ağıdır. Programa en kalabalık olduğu saatlerde altı binin üzerinde kişi katılmaktadır. Sohbet ortamları, Mynet operatörleri tarafından genel ve özel odalar olmak üzere iki kategoride tasarlanmıştır. Genel odalar, şehir, yaş grubu, arkadaşlık, cinsellik, aşk vb. gibi temalarda toplanmıştır. Özel odalar ise kullanıcıların kendi insiyatifleriyle oluşturdukları, farklı ilgi alanlarına hitap eden ve cemaat oluşumlarını kapsayan (örneğin metallife, nuryolu, İslam, Alevi, rock, doğa, oyun, ülkücüler, felsefe, lezbiyen ...) odalardır. Aynı anda birden fazla odada ve birden çok kişiyle sohbet etmek mümkündür.

Genel ve özel odalar, kendi içlerinde de genel ve özel olmak üzere iki farklı alandan oluşur. Katılımcılar bir odaya girdiklerinde, odadaki herkesin görebildiği genel alanda ve/ya özel alanda sohbet edebilirler. Sağ tarafta bulunan sütunda odaya katılan bütün rumuzların listesinden bir rumuzun üzerine tıklayıp açılan pencerede sadece o kişinin görebileceği mesajlar yazabilirler. Özelde sohbetin başlaması için mesaj atılan kişinin cevap vermesi ve sohbeti kabul etmesi gerekmektedir. Özele geçmeden de iki veya daha fazla kişi genel alanda sohbet edebilirler. Bazı kadınlar özellerine erkekleri kabul etme konusunda tutucu davranırlar. Sohbet odalarında genel alandaki yazışmalara bakıldığında herhangi bir kadını özeline gelmesi için ikna etmeye çalışan erkeklere sık sık rastlamak mümkündür.

Mynet sohbet sitesinin üye olmadan, hiçbir ödeme yapmadan, şifresiz, sadece bir rumuz belirleyerek, kolay bir şekilde kullanılabilmesi farklı sosyal sınıfların katılımını sağlar. Türkiye'deki sosyo-ekonomik grupların çeşitliliğinin bir ölçüde sohbet katılımcılarına yansıdığı da söylenebilir. İnternet erişim oranı-

nın nüfusun %70'lerine vardığı ülkelerde yapılan araştırmalar, kullanıcıların üçte ikisini erkeklerin oluşturduğunu gösterir. Bu sayısal üstünlük sanal sohbet ortamlarının bağlamının da erkekler tarafından belirlenmesi sonucunu doğurmuştur (Kaplan ve Farrell, 1994). Erkeklerin internet erişiminde ve kullanımındaki üstünlüğü, Türkiye özelinde de açıkça gözlemlenmektedir. Genelde erkek rumuzlarına sahip katılımcılar kadın rumuzlarına sahip katılımcılardan çok daha fazladır. Erkeklerin sanal alandaki egemenliği, erkeklerin hem çalışma hayatında daha çok yer alması ve teknolojik imkânlara daha yakın olmaları hem de internet kafelerde zaman geçirme özgürlüğüne kadınlara kıyasla daha çok sahip olmalarıyla ilintilidir.

Ancak, kadın erkek ilişkisinin genelde flörte dayandığı sanal sohbet ortamlarında, kadınların sayısal olarak az olması, onlara sohbet edecekleri kişileri belirleme ve sohbetin içeriğini yönlendirme konusunda bir güç sağlamaktadır. Erkekler, sanal sohbet alanlarında genelde kadınlarla sohbet etmek için kovalayan, yalvaran, şiirler yazan ve kimi zaman da taciz ve küfür eden haller sergilerler. Erkeklerin kovalayan olması sadece kadınların sayısal olarak az olmasından değil, aynı zamanda kadınların peşinden koşturması, herkese yüz vermemesi vb. gibi birtakım kültürel davranış kalıplarıyla da ilgili olabilir. Bu bağlamda, Mynet'te sohbet ortamına kadın rumuzuyla giren bir kişi erkekler tarafından mesaj yağmuruna tutulmaktadır.

Biz, bu araştırmada, kendini heteroseksüel olarak tanıtan erkek rumuzlu kişilerle sohbet ettik. Başta, araştırmayı hem kadın hem de erkekler ile konuşarak yapmayı planlamıştık. Ancak kadın katılımcıların azlığı ve erkeklerin kadınlara olan yoğun ilgisi kadınlarla konuşmamızı zorlaştırdı. Kadın veya erkek rumuzu alarak, araştırmacı kimliğimizi açıklayarak veya açıklamadan kadınlarla iletişim kurmaya çalıştık ama bir sonuç alamadık. Sayıları yirmi ile otuz arasında kadın rumuzlu katılımcının özeline attığımız mesajlara aldığımız cevapların sayısı üçtür. Bundan dolayı, araştırmayı kadın kimliğiyle erkek rumuzlu katılımcılar ile sohbet ederek yürüttük.

Yazının başında değindiğimiz gibi, internet ortamı kişilere gerçek kimliklerini saklama ve değiştirme imkânı sağlar. Sohbet ettiğimiz kişileri, kendilerini tanıttıkları şekillerde kabul ettik. Bizim için kendini erkek olarak tanıtan bir kadın veya kadın olarak tanıtan bir erkek toplumdaki erkeklik tahayüllerini temsil etmektedir. Yaptığımız sohbetler esnasında, sanal alanda erkekliğin karşı cinsle ilişki bağlamında tezahürlerine baktık. Fakat, şunu da belirtmek gerekir ki, yapılan uzun sohbetler sonucunda '*gender swapping*' yani kendini olduğu cinsiyetten farklı gösterme, durumu ile çok nadiren karşılaştık.

Temelde erkek kadın ilişkilerinde erkeklik halleri ile ilgilendiğimizden, araştırmayı genellikle katılımın en yüksek olduğu yaş (özellikle 25+ ve 35+), Ankara, aşk ve cinsellik odalarında yaptık. Ankara ve diğer şehir odalarının genelde ilişkileri çok çabuk olarak reel ortama taşımak isteyenlerin katıldığı odalar

olduğu söylenebilir. Kendilerine yakın olan kadınlarla yazışmak isteyen erkekler, sohbetinden hoşlandıkları insanlarla buluşmak amacıyla kendi bulundukları şehrin odasına girmeyi tercih etmektedirler. Şehir ve aşk odaları ilişkinin ve flörtün birbirini tanımaya yönelik bir sohbet üzerine kurulduğu odalardır. Aşk ve cinsellik odaları, benzer tarzda konuşmaların geçtiği sohbet ortamları olsa da bazı farklılıklar barındırır. Cinsellik odasında erkekler tarafından cinsel istekler çok açık bir dille ifade edilir. Özellikle şehir ve aşk odasından farklı olarak, açık alana yazılan mesajlar yoğun argo ifadeler barındırabilir ve genelde cinsellik odasına giren bir kişi buradaki sohbetin müstehcenliği konusunda bir önkabule sahiptir. Özellikle bu oda kadınların da kendilerini ve isteklerini erkekler kadar rahatça ifade edebildiği bir özgürlük ortamı yaratsa da, kadınların erkeklerin tekliflerini kabul etmedikleri durumlarda erkekler tarafından ağır sözsel şiddete maruz bırakıldıkları gözlemlenir. Bazı erkekler şehir, aşk ve cinsellik odalarında aynı anda bulunup her bir odadaki farklı sohbet kalıplarına uygun olarak davranırlar.

Araştırmada, katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme yöntemini kullandık. Görüşmeleri sağ taraftaki rumuz listesinden seçtiğimiz kişiler veya bize gelen sohbet çağrılarını değerlendirerek yaptık. Kimi zaman genele ilginç veya tacizkâr mesaj yazan kişilerle de görüştük. Görüşmelerin bir bölümünün sonunda araştırmanın amacını sohbet ettiğimiz kişiyle paylaştık ve sohbet esnasında cevap alamadığımız soruları sorma imkânı bulduk. Yaptığımız sohbetler onbeş dakika ile bir buçuk saat arasında değişti. Kimi zaman bir kişi ile birden fazla karşılaşma ve sohbet etme fırsatı bulduk. Örneklemimize farklı sosyal statü, yaş ve medeni durumdaki insanları dahil etmeye çalıştık. Katılımcıların demografik özelliklerini sohbet öncesi bilmediğimiz için, örneklemin çeşitliliğini konuştuğumuz kişi sayısını artırarak sağlamaya çalıştık. Burada kişinin demografik özelliklerinine dair rumuzlar (örn. Emre32Ank, subay_dr 25 ya da akademisyen38m gibi) konuşacağımız kişiyi belirlerken önemli ipucu sağladı. Kimi durumlarda erkeklerin genellikle kadınları etkilemek için rumuzlarında toplumsal değeri yüksek meslekleri kullandıklarına şahit olduk. Bu arada, Mynet'te cinsiyetsiz rumuzların çok az sayıda olması dikkat çekiciydi. Genellikle rumuzlar katılımcıların kendilerini temsil etmek istedikleri cinsiyeti ele verir nitelikteydi. Rumuzların niteliğini anlamanın, sanal gerçekliğin toplumsal kabül ve statü normlarından ne derecede etkilendiğini anlamak açısından önemli olduğunu düşündük. Bu konuya ileride daha ayrıntılı olarak değineceğiz.

Katıldığımız sohbetlerin genellikle tarafların birbirini hızla tanıyabileceği sorular sormalarıyla başladığını söylemek mümkündür. Örneğin, 'asl' bir tabir olarak her sohbetin başlatıcısı tarafından karşıdakine bir grup sorunun kısaltılmış hali olarak yönlendirilir. ASL, karşıdakinin yaşını (age), cinsiyetini (sex) ve oturduğu yeri (location) öğrenmeyi amaçlar ve katılımcıların kendi toplumsal kategorilerine göre karşıdakini işaretledikleri ilk veriyi oluşturur. Genel so-

ru kalıpları üzerine yaptığımız en önemli gözlem, kadın ve erkek arasında başlayan sohbetin, neredeyse her durumda, bir flört önkabulüyle gerçekleşmesidir. 'Nereden?' sorusu ya da kısa soru tabirinin içindeki 'location' ile, sohbetçiler ilişkiyi sanaldan reele taşıma imkânını sorgularlar. Bu soru aynı zamanda sohbet edilen kişinin sosyo-kültürel kodlanmasında önemli bir veri sağlar. Amerika'daki internet sohbet ortamlarında etnografik bir çalışma yapan Kibby (2001) de sanalda kurulan ilişki sürecinin birçok insan için aynı şekilde gerçekleştiğini iddia eder. Kibby'ye göre: "ilk önce 'online' olarak tanışılır, çok kısa zamanda telefon numaraları alınır ve telefon edilir, çoğu zaman fotoğraflar gösterilir ve en sonunda bizim bedenlerin buluşması (*fleshmeet*) dediğimiz olay gerçekleşir" (Kibby, 2001: 2).

Kuramsal çerçeve olarak erkeklik

Erkeklik çalışmalarının başlı başına kuramsal bir alan olarak ortaya çıkışı 1970'lerde gelişen ikinci dalga feminizmin, erken feminist literatürde hâkim olan Parsons'un cinsiyet rolleri kuramını eleştirmesi ile ortaya çıkar. Parsons'un rol modeli kuramı, kadın ve erkek kimliklerinin, kadın ve erkek arasındaki normatif farklılıklar temelinde tanımlanmasına dayanır. Her ne kadar Parsons ve onu takip eden çalışmalar, en azından görünüşte, toplumsal cinsiyeti biyolojik cinsiyetten ayırmak gibi bir katkı sağlamış olsa da, birçok karşı görüşün de ortaya koyduğu gibi iki ayrı cinsiyet rolünü, iki ayrı kategori olarak kabul etmesi, bunun dışındaki kategorileri dışlama ya da onları bir bozukluk olarak gösterme eğilimi yaratır (Edley ve Wetherell, 1996: 102). Erken dönem erkeklik çalışmalarında, feministler, erkeklerin kadınları ezmesini ve erkekler arası güç ilişkilerini psikolojik çerçevede yorumlarlar (Carrigan vd., 1985: 566). Yani bütün bu sorunlar, cinsiyetler arası ilişkilerden ve toplum içindeki yapısal güç ilişkilerinden bağımsız olarak, erkeklerin psikolojik sorunları olarak erkeklik yazınına girer. 1970'li yıllarda, erkeklik literatüründe ortaya çıkan en önemli argüman erkeğin de kadın gibi ezildiği ve baskı altında olduğudur. Fakat ezen, kadın değil, erkeklik rolü olarak kabul edilir (Carrigan vd., 1985: 564). Rol modeli kuramını benimseyen çalışmalar içinde erkeklik tanımının krizi ve erkekliğin barındırdığı rol çatışmalarını vurgulayan ve cinsiyet modellerinin değiştiğini kabul eden çalışmalar olsa da, bu toplumsal bağlamdan ve de tarihten bağımsız bir model farklılaşması gibi algılanır (Edley ve Wetherell, 1996). Cinsiyet rolü kuramı, tarihselliği yadsıdığı, apolitik ve psikolojik indirgemeci olduğu için çok ciddi eleştirilere maruz kalmıştır (Kimmel, 1987: 12). 1970'lerden sonra gelişen literatür genelde rol modelinin sosyolojik ve tarihsel eleştirisini içerir.

Rol modelinin psikolojik indirgemeci tavrına bir alternatif olarak sosyolojik bir yaklaşım getirmeyi amaçlayan ilk önemli çalışma Andrew Tolson'un *The Li-*

mits of Masculinity (1976) kitabıdır. Bu kitapta Tolson, kapitalist 'iş kültürü'nün, erkekliği nasıl şekillendirdiğini inceler (Carrigan vd., 1985: 576). Tolson, özellikle beden gücüyle çalışan erkeklerin, orta sınıf erkeklerle kıyaslandığında iş yerindeki 'güçsüz' konumlarını evdeki maço, sinirli ve mücadeleci tavırlarıyla telafi etmeye çalıştıklarını söyler (Carrigan vd., 1985; Edley ve Wetherell, 1996: 102). Bu teori, her ne kadar güçlü bir sosyolojik perspektif getirse de geleneksel olarak erkeklerin toplumsal kurumlarda nasıl daha güçlü konuma geldiklerini açıklamakta zorlanır.

Edley ve Wetherell'e göre (1996: 104) erkeklik çalışmalarının kültürel bir perpektiften yapılması ile daha özgürleştirici ve eleştirel tartışmalara ortam sağlanmıştır. Kültürel bir perspektiften bakıldığında her kültür, erkek ve erkeklikle ilgili kendi düşünce temalarına ve setlerine sahiptir. Bu bağlamda, kültürel tüketim araçlarına bakmak değişik kültürlerin erkek ve erkekliği nasıl tanımladığını anlamayı ve birden çok erkeklik tanımıyla karşılaşmayı sağlar (Edley ve Wetherell, 1996: 106). Bu bağlamda, kültürel perspektif erkekliğin farklı sosyal ve kültürel ortamlarda farklı şekillerde tezahür edebileceği düşüncesi temelinde özgürleştirici bir erkeklik yazınına kapı açar.

Herhangi bir tarihsel ve toplumsal bağlamda, erkeklik diye tanımlanabilecek tek birşeyden söz etmek mümkün değildir. Erkeklik halleri toplumdaki güç ilişkileri bağlamında şekillenir ve birbiriyle çatışma içindedir. Çatışmanın ana eksenini, anlam yaratma konusundaki yetkinlik ve maddi güç oluşturur (Edley veWetherell, 1996: 106). William Connell'e göre (1995: 77), erkekler ile diğer erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal iktidar ilişkileri belirli bir zaman ve mekân içinde egemen erkeklik biçimini belirler. Egemen erkeklik ataerkil yapının belirli biçimlerde kurumsallaşması, kadının ve diğer erkeklerin kontrol edilmesine yönelik belirli stratejileri barındırır. Hegemonik erkeklik tanımı, erkeklik kavramının eleştirisinden ortaya çıkmıştır ve erkekliğin heteroseksüellik, homofobi ve kadınlar üzerindeki iktidar olarak tanımlanmasına dayanır (Donaldson, 1993: 645). Buna göre, hegemonik erkeklik diğer erkeklik halleri içinde, homoseksüel, genç, efemine erkeklerin ya da kadınların üstünde etkili olabilen ve bu kimliklere karşı daha güçlü tanımlanan bir çeşit erkeklik olarak algılanmaktadır (Carrigan vd., 1985: 587).

Kadın-erkek ilişkisi erkekliğin toplumsal inşasında temel bir ögedir. Kadınlıktan uzak olma, kadının baskı altına alınması ve cinsel bir nesne olarak görülmesi erkek egemen yapının temeli olsa da, erkekliğin onaylanması kadınla olan ilişki bağlamında mümkündür. Kadın ve erkek olmanın ne olduğunu tanımlamak her zaman gücü elinde bulunduran sınıf tarafından daha baskın olarak yapılsa da bu tanımlamalara karşı başka gruplar da başka tanımlamalar yaparlar (Edley ve Wetherell, 1996: 107, 109). Örneğin, eşcinsel hareketin ortaya çıkması, hegemonik erkekliğin 'yegâne erkek rolü' olarak tanımlanamayacağını göstermiştir. Heteroseksüelliğin erkekliğin temel unsuru olması, eşcinselliğin

uzunca bir dönem kadınsılık olarak değerlendirilmesi ve eşcinsel cinsel zevkin toplumsal düzen için yıkıcı bir unsur olarak görülmesi, eşcinselliğin anti-hegemonik olarak değerlendirilmesini getirmiştir. Ancak, Mike Donaldson (1993: 648-9) tarih içinde hegemonik erkeklik ile uyumlu olduğu zamanlar olmasının ve hegemonik erkekliğin fiziksel dayanıklılık ve saldırganlık gibi kimi taraflarını benimsemesi açısından eşcinselliğin, kadınların özgürleşmesine bir katkı sağlamadığının iddia edilebileceğini söyler.

Erkekliği, sadece kadınlar ve eşcinsellikle olan ilişkisi üzerinden tanımlamak eksiktir. Donaldson (1993: 655), iş yaşamındaki rekabetin hegemonik erkekliğin temel unsuru olduğunu söyler. Belirli gruptaki erkeklerin para ve güce nasıl sahip oldukları ve egemenliklerini koruyan toplumsal ilişkileri nasıl meşrulaştırdıkları ve devam ettirdikleri sorusunun, hegemonik erkekliği anlamak için önemli olduğunu öne sürer. Hegemonik erkeklik ile diğer erkeklikler arasındaki farkın, kadın üzerindeki kontrol ve egemenlikten çok, diğer erkekler üzerindeki egemenlik olduğunu savunur. Donaldson'a göre (1993), çoğu erkeğin savunduğu idealler hegemonik erkeklik ideallerinden farklıdır. Ancak, hegemonik erkekliği oluşturan erkek egemen yapılar bu yapıları benimsemeyen erkeklerin de genel olarak yararına çalışır (Donaldson, 1993: 645).

Türkiye'deki erkeklik ideallerine baktığımızda, özellikle kadın-erkek ilişkisi bağlamında bir çifte değerlilik ve bulanıklık olduğundan sözedilebilir (Kandiyoti, 1998: 109-110). Modernleşmeci resmî söylem 'geleneksel erkeklik' ve 'kadının ezilmesi'ni bir geri kalmışlık olarak ifade ederken, popüler söylem 'geleneksel erkeklik' değerlerini idealize eder. Bu, çifte söylemin Türkiye'de hegemonik erkekliği tanımladığı iddia edilebilir. Arus Yumul (2000: 42) çifte söylemin Türk melodramlarında sıkça ifade bulduğunu söyler. Melodramlarda erkeklerin:

> bir yandan Batılılaşmış, tercihen İstanbullu, alfranga yaşam tarzını, giyimini benimsemiş, eğitimli erkekleri idealize ederken, öte yandan bu erkeklerin ataerkil değerlere sahip çıkan, karısı ve çocukları üzerinde belirli bir hâkimiyet kuran, ailedeki kadınların namusunu korumayı kendisine görev edinmiş, şeref ve namusu uğruna şiddete başvurmaktan çekinmeyen, 'delikanlılık' vasıflarına sahip, gözü kara, geleneksel cinsiyete dayalı toplumsal iş bölümü normlarına uygun davranan, evinin ekmeğini kendisi kazanan, gerekirse taştan çıkaran ve karısının ev dışında çalışmasına karşı çıkan, aynı zamanda çapkın, evlenmeden önce birçok kadınla birlikte olmuş ancak evlendikten sonra tek eşliliğe yönelmiş, 'eğlenilecek kadınla' 'evlenilecek kadın' arasındaki farkı iyi bilen erkekler olmasına da dikkat ediyorlardı.

Yumul, bu iki yönden birinin eksikliğinin, erkekleri ideal erkek tanımının dışına ittiğini ve modern ile geleneksellik arasındaki belirsiz, dışı Batılı içi Doğulu, dışı modern içi geleneksel, melez erkek idealinin hâlâ hüküm sürdüğünü iddia eder. İkili söylem hâlâ geçerli olsa da toplumsal değişim içinde erkeklik idealleri de değişmekte, iç/dış, geleneksel/modern, Doğulu/Batılı kavramları

farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin 'dışı Batılı, içi Doğulu' birçok erkek için artık kadının dışarıda çalışması kabul edilebilir bir hale gelmiştir. Ancak, Türkiye'de popüler kültürde hâkim olan 'beyaz Türk', 'taşfırın', 'delikanlı', 'metroseksüel' gibi farklı erkeklik tanımlarına baktığımızda farklı kültürel çevrelerde 'bazı' erkeklerin iktidarını yeniden üreten erkeklik idealleri ile karşılaşırız. Değişen sosyo-kültürel koşullarda Türkiye'de erkekliğin hegemonik tanımını yapmak zordur. Doğal olarak, her toplumsal ve tarihsel bağlamda çoklu erkeklik tanımları yapılabilir ve toplumsal süreç içinde bu tanımlamaların değişimi kaçınılmazdır.

Connell (2002), iş bölümü, güç ilişkileri, duygusal ilişkiler ve simgeselliğin değişiminin erkeklik tanımlarını da değiştirdiğini söylemiştir. Örneğin, iş bölümünün cinsiyet temelinde kesin çizgilerle ayrıldığı toplumlarda, erkeğin dışarıda çalışması hegemonik erkeklik tanımının önemli bir belirleyeni iken, günümüzün kırılgan ekonomilerinde işsizlik sorunu kırılgan erkeklikler yaratmış ve erkeklik tanımları kimi gruplar için işten bağımsız hale gelmiştir. Kadının toplumdaki ikincil konumu da tarihsel süreç içinde değişikliklere uğramıştır. Ataerkil yapılar, hem kadınlar hem de genç kuşak erkekler tarafından pazarlığa maruz kalmıştır. Erkeğin romantik ilişkiler bağlamında tanımlanması hegemonik erkeklik tanımlarının farklılaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönüşümler bağlamında erkekliğin simgeleri de değişmiştir. Cinsiyet düzenindeki değişimlere verilen tepkiler her topluluğun kültürel tarihine, siyasetin parametrelerine, devlet yapısına, sosyal hareketlere bağlı olarak şekil almıştır.

Deniz Kandiyoti (1998: 111) çağdaş erkekliğin temsil edildiği alanların futbol stadından camiye, kahvehaneden diskoya, okuldan sokak köşesine, spor klubünden çarşıya kadar uzanan aşırı bir çeşitlilik göstermesinin, ayrıntılı etnografyaları zorunlu kıldığını öne sürer. Biz de erkekliğin internet sohbet odalarındaki temsili üzerine bir araştırma yapmayı amaçladık. İnternet sohbet odalarının sunduğu göreli özgürlük alanının erkeklerin kendilerini daha rahat ifade edebildikleri bir ortam sunduğu varsayımından yola çıkarak, bu ortamlarda erkeklik hallerine baktık. Biz, erkekliği, genel olarak, erkeklerin değişik biçimlerde kadınlar, diğer erkekler, kendi bedenleri, makinalar ve teknoloji üzerinde sahip oldukları iktidar ve bu sosyal ve ruhsal gerçeklik temelinde şekillenen bir mevcudiyet hali olarak tanımlayarak (Segal, 1990: 123), Mynet sohbet ortamındaki erkeklik hallerini kadın erkek ilişkisi bağlamında anlamaya çalıştık. Bu makalede, katıldığımız sohbet odalarında kadınlarla ilişki bağlamında en çok karşılaştığımız erkeklik hallerine değindik.

Erkekliğin sanal ortamdaki tezahürleri, gerçek kimliklerden ve ilişki kurma biçimlerinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Sanal alandaki anonimlik durumu erkeklere 'gerçek' hayattan bağımsız davranma potansiyeli sağlasa da, katılımcılar kendi kimliklerini ve karşılarındakinin kimliğini gerçek hayattaki beklentiler ve varsayımlar üzerinden algılarlar. Bu bağlamda, internette cinsiyet kimlikle-

rinin tezahürünü anlamanın toplumda cinsiyete dair varolan ve değişen tanımları, değerleri ve kategorileri anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Sanal alanlar ve toplumsal cinsiyet

McGerty'ye göre (2000), sanal mekânlar, kurulan toplumsal ilişkiler açısından sokağın yerini alma eğilimindedir. Ancak sanal sohbet ortamlarının, katılanların toplumsal cinsiyet algılamalarını ve ilişkilerini nasıl etkilediği sorgunlamaya açıktır. Sanal alanda, görsel bilginin eksik olması, insanlara kimliklerini daha bağımsız bir ortamda şekillendirme imkânı sağlar. Aynı şekilde karşıdakinin görsel bilgisinden yoksunluk, katılımcıların kendi önyargılarından hem kurtuldukları, hem de onları yeniden ürettikleri bir ortam sağlamaktadır. Bu bağlamda, anonim kimlikler ve toplumsal cinsiyetin değiştirilebilir olması cinsiyet rollerinin insan üzerinde kurduğu baskı ve çelişkiden kurtulmayı sağlayabilir veya varolan cinsiyet kategorilerine meydan okuyabilir (Eisenstein, 1998: 75). Bruckman'a göre (2001) internette cinsiyet değiştirebilmek, insanlara toplumsal cinsiyetin sınırlarından güvenli bir şekilde dışarı çıkma imkânı sağlar. Kadınlık ve erkekliği tanımlayan roller gevşemeye başladığında sanal ortamda ataerkil aile hiyerarşilerine ve toplumsal denetime meydan okumak mümkün hale gelebilir. Mynet'te sanal sohbet, katılımcıların birbirlerine karşı her türlü sorumluluktan muaf oldukları bir alanda başlar ve toplumsal normlardan ve ilişkilerden bir dereceye kadar bağımsız ve özgürleştirici bir alan yaratır.

Araştırma süresince konuştuğumuz erkekler, Mynet'te sohbetin rahatlık ve özgürlük sağladığını düşünmektedirler. Sanalda buluşmak kadın-erkek ilişkilerinin 'offline' yani reelde getirdiği birtakım maddi ve manevi sıkıntılar ve sorumluluklardan bir kaçış sağlar. Mynet'in bu bağlamda sağladığı ilk avantaj kadın ve erkeklerin karşılaşabilecekleri ve ilişki kurabilecekleri bir ortak mekân sağlamasıdır. Sohbetçiler, kamu mekânında görünür olmanın getirdiği maddi ve manevi birtakım yüklerden (örn. bar, kafe, restaurant gibi mekânlara gitmenin getirdiği ekonomik yük, özellikle karşı cinsle buluşurken dış görünüşe verilen dikkat ve çaba veya kapalı toplumsal çevrelerde yaşayanlar için sokakta olmanın getirdiği toplumsal baskılar) bağımsız olarak, karşı cinsle buluşma imkânı bulmaktadırlar. Ayrıca sanal sohbet, evde internet bağlantısına sahip çoğu insan için evlerinin güvenli ortamından feragat etmeden yeni insanlarla tanışma ve sohbet etme imkânı sağlamaktadır. Buluşmanın sanal mekânda gerçekleşmesi, sohbetçileri fiziksel olarak yüzyüze olmanın getirdiği karşıdakinin sorumluluğundan da bağımsız kılmaktadır. Her iki tarafın da, sohbetten hoşlanmadığı, sıkıldığı veya karşıdakine güven duymadığı noktada bir tıkla sohbeti bitirmesi ve sanal dünyayı kapatması mümkündür. Mynet sohbet programının sağladığı bir diğer rahatlık da, gerçek hayatta kadın-erkek ilişkilerindeki reddedilme korkusunun, sanal sohbetin 'bedensiz' ortamında bir dereceye ka-

dar yenilmesidir. Bunun yanısıra erkekler, gerçek hayattaki flört deneyimlerinin getirdiği sorumluluklara kıyasla, kendilerini Mynet ilişkilerinde, ilişki sanal ortamdan reele taşınsa bile, daha rahat hissedebilmektedirler. Erkeklerin anlatılarına dayanarak, bu rahatlığın erkeklerin Mynet'te tanıştıkları kadınlara dair birtakım önkabulleri ile doğrudan ilgili olduğunu düşünüyoruz. İleriki bölümlerde daha ayrıntılı değineceğimiz gibi, erkeklerin Mynet'i kullanan kadınlar ve burada kurulan ilişkilerin niteliği ile ilgili düşünceleri, kadınlara ve sohbete yaklaşımlarını etkilemektedir. Mynet'e giren kadınların genelde şehirli, eğitimli, meslek sahibi ve ekonomik anlamda bağımsız ve bu bağlamda da genellikle isteklerini daha rahat dile getiren kadınlar olmaları, erkeklerin, kadınları 'rahat', 'hercai' veya 'hafif' olarak algılamalarına ve bununla bağlantılı olarak da kurulan ilişkilere geçici ve sorumluluk gerektirmeyen ilişkiler olarak bakmalarına neden olmaktadır. Ayrıca, sanal mekânlardaki 'özgürlük', evlilik dışı ilişkilerin kurulmasına, toplumda marjinal kabul edilen cinsiyet kimliklerinin temsiline, ya da toplumda tabu kabul edilen birtakım cinsel ilişki deneyimlerinin yaşanmasına uygun bir ortam sağlamaktadır. Haliyle, online mekânların offline hayatların dikte ettiği kurallardan bağımsız olabilmesi, toplumsal kategori ve hiyerarşilerin, kadınlık ve erkekliği tanımlayan rollerin gevşemeye başlamasını ve ataerkil hiyerarşilere ve toplumsal denetime meydan okumayı bir ölçüde mümkün kılabilmektedir.

McGerty (2000) "Nobody Lives Only in Cyberspace" (Hiç Kimse Sadece Siber Mekânda Yaşamaz) makalesinde, feminist literatürde güçlü bir iddia olan, kadınların internet ortamında gerçek kimliklerinden, toplumsal bağlarından ve bedenlerinden özgürleştikleri argümanına karşılık son zamanlarda yapılan niteliksel araştırmaların, insanların sanal mekânlarda gerçek benliklerinden çok farklı benliklere bürünmediklerini gösterdiğini söylüyor. McGerty, literatürde hâkim olan keskin online-offline ikiliğine karşı çıkarak 'online' ve 'offline' deneyimlerin arasındaki yakınlığa dikkat çekiyor. Bizim de Mynet'teki deneyimimiz, sanal kimliklerin ve ilişkilerin gerçek hayatta süregiden toplumsal güç ilişkilerinden ve yapılardan bağımsız değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Konuştuğumuz erkeklerin çoğunun sanal alanda gerçek hayattaki kimliklerinden çok farklı profiller çizmediklerini gözlemledik. Çok az sayıda erkek sohbetin ilerleyen bölümlerinde başta çizdikleri profilden farklı kişiler olduklarını söylediler. Karşılaştığımız bazı erkeklerin kendilerini olduklarından daha farklı yaşlarda ve daha üst sosyal statüde gösterdiklerini gözlemledik. Sohbete kadın rumuzuyla katılan bir kişinin de sohbetin ilerleyen kısımlarında erkek olduğunu sohbet ederken kullandığı kelimelerden ve üslubundan anlamak zor olmadı. Neden kadın kimliğiyle sohbet ettiğini sorduğumuzda, bir kadın olarak kadınlarla yakınlaşmanın daha kolay olduğunu, onların cinsel fantazilerini dinlediğini ve bu yolla da tahrik olduğunu söyledi.

Sanal alanlarda toplumsal cinsiyet konusunu çalışan araştırmacıların bir bö-

lümü, internet teknolojisinin gündelik hayattaki cinsiyetçilik ve kadın erkek arasındaki güç ilişkilerini koruduğunu ve sürdürdüğünü öne sürmüşlerdir (Soukup, 1999). Temel argümanları, sanal alemin, erkek egemen ve ataerkil toplumsal ilişkilerden oluştuğu (Soukup, 1999: 169) ve kadınların ezilme sürecinin sanal mekânlarda da devam ettiğidir. Kadınlar, hem teknolojik yoksunluk, hem de erkek egemen kültürün internetteki baskın tezahürleri, örneğin seksi, çıplak vb. kadın imajlarının sanal alandaki yoğun dolaşımı sebebiyle internetin özgürleştirme potansiyelinden yararlanamamışlardır (Eisentein, 1998). Erkeklerin teknolojiye olan yakınlığı, onları sanal alanda da güçlü kılmış, kadınlar üzerinde denetim kurmayı kolaylaştırmıştır. Teknolojik iktidara sahip erkekler sanal alanda teknolojiye daha az hâkim diğer erkekler ve kadınlar üzerinde güç sahibidirler. Örneğin, konuştuğumuz erkeklerden bir bölümü bizim internete nereden bağlandığımızı veya sohbet sırasında başka birileriyle konuşup konuşmadığımızı denetlemişlerdir. Kimi zaman teknolojik iktidarı agresif bir şekilde kullanıp virüs göndermişlerdir. Sanal ve reel mekânın içiçeliği, erkeklik hallerini incelerken çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Online ve offline hayatların kesişiminde erkeklik halleri

Rumuzların statüsü

Mynet'te erkek rumuzları, erkeklik hallerinin ve toplumdaki erkeklik ideallerinin analizi açısından önemlidir. Rumuzlar, sanal sohbette ilk karşılaşma anında insanların bedenleri yerine geçer ve sanal alanda karşıdakinin toplumsal olarak kodlanabileceği ilk yüzeyi oluşturur. Yukarıda da belirtildiği gibi, toplumda saygınlığı olan subaylık, akademisyenlik, doktorluk, mühendislik gibi meslekler sıklıkla rumuz olarak kullanılmaktadır. Yaptığımız sohbetlerde erkekler, meslek rumuzlarının kadınlarla konuşma konusunda kolaylık sağladığını söylemişlerdir. Mesleklerin yanısıra isimlerin kullanımı da toplumsal değerlerden etkilenmektedir. Kişilerin kendi isimlerini rumuz olarak kullanmaları çok nadir olarak gözlemlenen bir durumdur. Rumuz olarak Can, Tolga, Emre, Hakan, Çağatay gibi şehir kökenli, modern isimleri kullanan erkekler oldukça fazladır. Bu, rumuzların toplumsal değer ve ideallerden bağımsız olmadığını kanıtlamaktadır. Modern ve şehirli rumuzların, kadınlar ile sohbete başlamak açısından kolaylık sağladığı düşünülebilir. Benzer şekilde, erkekler genelde cinsiyetsiz veya unisex olabilecek rumuzlar yerine modern, şehirli ve aynı zamanda kadınsı rumuzlular ile ilgilenmektedirler. İsimler yanında özellikle genç erkeklerin toplumda statü göstergesi olarak algılanan giysi, araba vs. markalarını rumuz olarak seçtikleri söylenebilir.

Mynet'te rumuzlarda, erkeklerin kendilerini sadece toplumsal statü bağlamında diğer erkeklere göre değil aynı zamanda kadınlara göre de konumlan-

dırma şekillerini gözlemlemek mümkündür. Rumuzlar aracılığıyla, kimi zaman kadınlarla ilgili takınılan zorlayıcı tavır ve toplumda cinsiyet rollerine dair egemen kültürel kalıpların yeniden üretilmesi dikkat çekicidir (örn. 'evinin_kadını _olacaksın', 'çıtırkız_arıyom'). Özellikle cinsellik kanalında, erkeklik organına, cinsel güce dair ve kimi zaman da 'tacizkâr' rumuzlara da rastlamak (örn. 'kızları_analdan') mümkündür.

Erkeklerin sohbetteki kadınlar hakkındaki düşünceleri: 'Seviyeli bayan', 'düzeyli paylaşım'

Konuştuğumuz erkekler Mynet'e giren kadınlar ve burada kurulan ilişkiler hakkında genel geçer birtakım kabullere sahiptirler. En çok karşılaştığımız değerlendirme, sanal sohbet ortamında tanışılan kadınlarla reelde uzun süreli bir ilişki kurmanın pek muhtemel olmadığıdır. Erkeklere Mynet'te tanıştığı birisiyle uzun süreli duygusal bir ilişki yaşayıp yaşamadıklarını sorduğumuzda aldığımız cevap genellikle olumsuz olmuştur.

Lale_06: Peki chatteki kızlar hakkında ne düşünüyorsun?
Slave_for_ladies: Açıkçası pek fazla yok ama arada bir düzgün bayanlar çıkıyor.
Lale_06: Peki chat dışında arkadaş veya sevgili edinmeyi deniyor musun?
Slave_for_ladies: Tabii ki en kolayı o burdaki olay zor.
Lale_06: Ne açıdan zor?
Slave_for_ladies: Doğru kişiyi bulmak zor.
O açıdan nickim fiziksel ilişkiyi çağrıştırıyor, sevgili bulmak zor diye düşünüyorum burda.
Lale_06: Yani burda sadece cinsel ilişki mi arıyorsun?
Slave_for_ladies: Hayır ama seviyeli de bir ilişki bulmak da zor olduğu için.
Lale_06: Ama öyle demeye getirdin...
Slave_for_ladies: Öyle düşünmek zorunda kalıyorum. Zaman geçiriyorum yani.

'Genele' gelen mesajlardan ve kendi yaptığımız sohbetler sırasında gözlemlediğimiz, erkeklerin seviyeli bayan arayışı içinde oldukları ancak aradıklarını bulamadıklarıdır. Üsteğmen_murat, cinsellik odasında genele şöyle bir mesaj yollar: 'merhaba cinsellik için bile olsa seviyeli, dürüst ve ciddi olarak sohbet etmek isteyen bayanlarla tanışmak istiyorum.' Erkeklerin 'seviyeli bayan', 'düzeyli sohbet' ile genellikle Türkiye'de ideal olarak tanımlanabilecek ekonomik bağımsızlığı olsa bile yumuşak başlı, edepli, uç noktalarda olmayan, cinsel olarak isteksiz olmayan ama 'her önüne gelenle birlikte olmayan' kadın kastedilmektedir. Evli erkekler için 'seviyeli bayan' ve 'düzeyli paylaşım' bulabilmek, erkeğin gerçek hayattaki ailesel bağlarını sarsmayacak biriyle birlikte olması ve ilişki süresince kadının erkeğin izin verdiği oranda onun hayatına girmesi açısından önemlidir. Bu, kadın açısından da benzer şekilde işleyen bir süreç olabi-

lir ama biz kadınlarla sohbet edemediğimiz için bu noktada bir yorum yapmaktan kaçınıyoruz. Fakat erkek tanıklıklarına dayanarak kadınların da gerçek hayattaki toplumsal bağlarını korumak adına tanıştıkları erkekleri hayatlarına almak konusunda çok temkinli davrandıklarından bahsedilebilir.

Sohbet ettiğimiz erkeklere kadınların hangi nedenlerle sanal sohbete katıldıkları sorulduğunda bir sohbet müdavimi olan asir_06 şunları söyler:

> girdikleri odalara bağlı mesela cinsellik kanalına girenlerin seks hayatlarında problemler vardır, farklı arayışlar peşindedir, kimisi eşinde bulamadığını sanal alemde, diğer erkeklerde arar, kimisi bunalımdadır problemlerini paylaşmak için erkek arar. kimileri sanal alemde seks öğrenmek, kimileri de sanal seks yaparak tatmin olmak için... gerçeğinden çekindikleri, bayan oldukları için, anlıyor musun?

Cinsellik kanalına giren kadınlar hakkında en yaygın düşünce, cinsel anlamda kocaları tarafından tatmin edilmedikleri ve sanal sohbet aracılığıyla ya reelde görüşebilecekleri ya da sanal seks yapabilecekleri birileriyle tanışma istedikleridir

> lale_06: sen sanal seks yapan biriyle konuştun mu?
> asir_06: evet, çok sanal seks yapanla konuştum, zaten kendileri istiyorlar, eşleri onları tatmin etmiyor. kimileri tanışıp gerçek hayatta devam ettiriyorlar. bir de kontür avcıları var. seks delisi erkeklerle telde seks yapmayı teklif ediyorlar, kabul eden erkekten cep telefonlarına kontür istiyorlar.

Bizim katıldığımız sohbet odalarında, erkeklerin, Mynet'te sohbete katılan kadınları 'rahat' ya da 'hercai' kadınlar olarak tanımladığına sık sık şahit olduk. Konuştuğumuz erkeklerin bir bölümü, sanal sohbette çoğu kadının aslında uzun süreli ilişki peşinde olmadığını söylediler. Sanal ortamda tanışıp uzun süreli bir ilişki yaşayıp yaşamadıkları sorulduğunda erkekler genelde, 'Ciddi bir bayanla karşılaşırsam neden olmasın' tarzında cevaplar verdiler. Bazıları da sanalda tanışıp arada sırada görüşüp, cinsellik yaşadıkları kadınlar olduğunu ancak bu ilişkilerin 'ciddi' ilişkiler olmadığını söylediler. Sohbet odalarına katılan kadınların 'rahat' ve 'hercai' olarak değerlendirilmesiyle ilgili olarak iki gözlem yapılabilir. İlki, Türkiye'de internet erişiminin çok yaygın olmaması ve bu konudaki cinsiyetler arası eşitsizliği göz önüne alırsak, internet erişimi olan kadınları, genelde eğitimli, meslekleri olan, ekonomik anlamda bağımsız, orta sınıf kadınlar olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir. Bu tanım, konuştuğumuz erkeklerin anlatıları ile de çakışmaktadır. Bu kadınlar, erkeklerle kurdukları ilişkilerde isteklerini ve ilişkiden beklentilerini açıkça söyleyebilmektedirler. Erkek anlatılarına dayanarak kimi ender durumlarda, evli ve dışarıda çalışmayan kadınların da Mynet üzerinden erkeklerle ilişki kurduklarına rastladık. Bilgisayar iletişiminin sağladığı 'güvenli' ortam, elbette kadınların da kendilerini günlük hayatta olduğundan daha açık ifade edebilmelerini sağlamıştır.

Bu bağlamda da başka yerde özellikle de erkeklerle rahatça konuşamayacakları cinsel konuları bilgisayar ortamında konuşabilmektedirler (Kirby, 2001: 2). Kadınların 'rahat' ya da 'hercai' kadın olarak algılanmasına dair ikinci gözlem ise, erkeklerin buraya gelen kadınların arayış içinde olduklarını ve sanal alanın sağladığı gizlilik sayesinde çapkınlık yapabileceklerini, aynı anda birden çok erkekle konuşabileceklerini veya ilişkiye girebileceklerini düşünmeleridir. Örneğin, sanal sohbette evlenmek isteyebileceği biriyle karşılaşıp karşılaşmadığını sorduğumuz bir sohbetçi, böyle biri olmadığını çünkü sanal sohbette tanıştığı tüm 'hoş' kadınların sadece cinsellik aradığını söyledi. Araştırmamızdan söz ettiğimiz ve kadınlar ile konuşmayı beceremediğimizi söylediğimiz başka bir sohbetçi de şunları söyledi:

> can_msn_ank: Ben söyleyeyim size nedenini
> Aradıkları şey başka çünkü
> Seks
> para
> kullanma
> vb. Aklına ne gelirse
> bugün kiminle durum nasıl olur, kim bana kontür alır

Mynet'teki kadın sohbetçiler ile ilgili bu düşünceler, erkeklerin sohbet sırasında samimi ve yakın olduğunu düşündükleri kadınların daha sonra başkalarıyla sohbet etmesinden rahatsız olmasında ve kadının sohbet programını kendileriyle aynı zamanda terk etmesini istemesinde de gözlenmektedir. Türkiye'deki egemen erkeklik tanımının en önemli unsurlarından biri olan ilişki kurulan kadının sahiplenmesi sanal ortamda sanal bir hal almıştır. Erkekler hiç görmedikleri sadece bir süre 'samimi' sohbet ettikleri bir kadını sahiplenebilmekte, kadının sanal alandan başka kimseyle görüşüp görüşmediğini sormakta ve sadece onunla görüşmesini isteyebilmektedirler. Burada samimiyetle kastedilen, kişiye dair herşeyin olduğu gibi ve doğru söylenmesinden çok (örneğin, kimliğe dair bilgiler saklanabilir), kişilerin duygularını, ihtiyaçlarını ve 'mahremini', 'düzeyli' bir şekilde, içtenlikle karşısındakiyle paylaşmasıdır. 'Samimi paylaşım' genelde, karşı cinsle duygusal ilişkiler ve cinsel sorunlar hakkında konuşmaları içerir. Karşı cinsle ilişkilerden 'iyi' veya 'kötü' şekilde bahsetmenin konuştuğumuz erkekler için sıkça kullanılan bir flört şekli olduğu söylenebilir. Duygusal ve cinsel sorunlardan konuşmanın erkeklerin kendilerini karşıdaki kadına tanıtma, samimi olma, isteklerini ifade etme ve kimi zaman da karşısındaki kadını tahrik etme için kullandıkları bir strateji olduğunu gözlemledik.

Mynet'te, erkeklerin genelde sanaldaki muhabbeti reele taşımak istedikleri söylenebilir. Yaptığımız görüşmelerde, ilk on ya da onbeşinci dakikada telefon numarasını verip görüşmek isteyen erkekler çoğunluktaydı. Sanaldaki muhab-

beti reele taşımak konusundaki aceleceliği ve ısrarcılığı en çok interneti gündelik hayatında fazla kullanmayan erkeklerde gözlemledik. Bu erkekler sanalda ilişkiye inanmadıklarını ve sanalda sadece kadınlar ile muhabbet ettiklerini söylediler. Kimi erkekler, 'sanalda erkeklerle de sohbet eder misiniz?' sorumuza 'erkekler ile işim olmaz' şeklinde cevap verdiler.

Özgürlük, cinsellik ve gizlilik: Mynet'in dönüştürücü potansiyeli?

Mynet'te sohbet, daha önce de belirtildiği gibi, katılımcıların birbirlerine karşı her türlü sorumlulukdan muaf oldukları bir alanda başlıyor ve kadın-erkek ilişkisinde toplum tarafından tabu kabul edilen kimi durumların daha rahat yaşanmasına olanak sağlıyor. Kişiler sanal alanda yakın çevrelerinin haberi olmadan ve kamu mekânında görünmeden, karşı cinsle ilişki kurma, kendini rahatça ifade etme ve 'farklı' deneyimler edinme imkânı buluyor. Fakat sanaldaki bu rahatlık ve görece özgürlük ortamının, katılanların toplumsal cinsiyet algılamalarını ve ilişkilerini nasıl etkilediği sorgulamaya açıktır. Biz araştırma boyunca, Mynet'in sağladığı bu 'özgürlük alanının' gizlilik içinde işlediği ve toplumsal norm ve ilişkilerden özgürleşme değil, daha çok bir kaçış olarak algılandığı gözlemledik. Sanaldaki 'özgürlük' alanı, toplumsal cinsiyet rollerini ve kadın erkek ilişkilerini değiştirme kapasitesine sahip gibi gözükse de, bu uzun vadede başka toplumsal ve kültürel değişimlerin eşliğinde olacaktır. Kısa vadede ise, birçok kişi için sohbet alanındaki rahatlık ve özgürlük ancak gizlilik varsa varolabilmektedir.

Gizlilik, her iki tarafın da evli olduğu durumlarda daha da önemli hale gelir. Mynet'te karşılaştığımız evli erkekler, gizliliği paylaşabilecek, tercihen onlara benzer durumda olan kadınlarla flört etmek istediklerini söylediler. Araştırmamız boyunca örneğin, 'mimar_ewl: özele gelmek isteyen hoş bir bayan var mı? Sadece evli bayanlar yazsın' gibi çağrılarla sıkça karşılaştık. 'Evlilik nasıl gidiyor?' diye sorduğumuzda, mimar_ewl sorumuzu, 'seks hariç iyi. bulduğum benim kadar sekse susamış olmalı' diye cevapladı. Evli erkeklerin genel olarak evlilik, özel olarak da cinsel sorunlarını dile getirmelerinin, kimi zaman kurmaca olduğunu ve sohbet sırasında kurulan ilişkinin içeriğini ve yönünü belirlemede araçsal olarak kullanıldığını gözlemlesek de, Türkiye'de cinselliğe dair toplumsal sorunların Mynet'teki erkeklerin kadınlara yaklaşımında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Cinsel isteklerin erkeklerin fizyolojik ihtiyaçları ile özdeşleştirildiği ve bakireliğin önemli bir değer olduğu toplumumuzda, namus anlayışının getirdiği normlar, kadınların üstünde büyük baskılar yaratırken, evlilik öncesi ilişkiyi toplumun geneli için gizli ve korkular içinde yaşanan ve genelde de evlilik ile noktalanan bir durum olarak ortaya çıkarır (Kayır, 1995: 289). Bu toplumsal yapı, evlilik süresince hem kadın hem de erkeğin ayrı şekillerde ama yoğun olarak cinsel sorunlar yaşamasına neden olmaktadır. Bu so-

runlar erkekler için genelde, cinsel güven eksikliği, sınırlı cinsel deneyim, eşlerini incitme korkusu ve cinsel aktiviteyi saldırganlıkla karıştırma olarak yaşanmaktadır (Kayır, 1995: 300). Mynet'te kurulan gizli ilişkiler erkekler için evlilik kurumunun mahremiyeti ve kutsiyeti içinde eşlerinden talep edemeyecekleri birtakım cinsel istekleri ve fantezileri talep etmek ya da bunları yaşamak için de uygun gözükmektedir (Örneğin, cinsellik üzerine sohbetlerde erkekler tarafından en çok dile getirilen soru: 'yatakta sınır tanır mısın?' olmuştur.)

Özellikle cinsel ilişkilerde gizliliğin korunması için erkek ve kadının 'benzer' durumlarda olması kadar, telefon numaraları, adresleri vb. bilgileri saklı tutmak da önemlidir. Kimi zaman yüzyüze görüşmeler sonrasında bile taraflar kendilerine dair bilgileri saklı tutarlar. Bizim karşılaştığımız birkaç buna benzer durumdan en ilginci, evli bir erkeğin Mynet'te tanıştığı ve birlikte olduğu bir kadını, telefon numarası olmadığı için bir ay boyunca hergün Mynet sohbet odalarında arıyor olmasıydı:

> Muratsert06: Hayır zaten musallat olma bana diye hiçbir şeyini vermedi.
> Hiç teli felan yok mail de atmıyor. Halbuki seni çok sevdim demişti, bir ay oldu tekrar arıycam dedi ama yok aramıyo.
> Müge_33: O evli mi bekar mıydı?
> Muratsert06: O da evliydi. Yaşı 28. Kocası tır şoförüymüş. Oldu öle böle işte ama pişman değilim ama olanları unutamıyorum.
> Müge_33: Eşinden ayrılmayı düşünüyor musun?
> Muratsert06: Hayır eşimden ayrılmam. Ancak aşkla olur. Böyle birşey olmadığına göre şimdilik düşünmedim.
> Müge_33: Daha önce aldattın mı?
> Muratsert06: Hayır ilk kez oldu, bundan sonra sık sık düşünücem.
> Müge_33: Sence chat ortamı ne gibi bir rahatlık sağlıyor?
> Muratsert06: Karşısındakinin esrarengiz oluşunu istediğin gibi konuşmayı bazen insanlar bazı şeyleri insanın yüzüne söyleyemez ama burda söylüyorsun. Ben sana dışarda aldattın mı diye soramazdım. Bu kadar tanımayla soramam yani... Ben akşam 18:45'den beri burdayım nedeni de onu arıyorum hala acaba burda mı diye. Ama bence iyi oldu seninle konuştum bölece..:.

Mynet'te konuştuğumuz evli erkeklerin neredeyse tamamı evliliklerine dair sorunları sık sık dile getirseler de bitirmeyi düşünmediklerini, kaçamaklarla idare ettiklerini ve gizliliğin önemli olduğunu belirttiler. Mynet'te karşılaştığımız erkeklerin bir kısmı flört ederken veya kaçamak ararken kimi zaman karşıdaki kadının eşleriyle ilgili soru sormasına ve ondan bahsetmesine tepki gösterdiler.

> Mesut_06_1973: Evlilikten sıkıldım.
> Lale_30: Belki eşin de sıkılmıştır.
> Mesut_06_1973: Eşimi katma lütfen.
> Lale_30: Sen tam olarak ne arıyorsun burada?

Mesut_06_1973: Ben evliyim, bu durumda kaçamak arıyorum tabi. İstersen seks de. Evlilik aşkı öldürüyor. Evlenmeden önce iyice düşün derim. Gerçi yaşın da gelmiş ne düşüneceksin.

Sohbetler sırasında eşlerini ayrı bir yere koyan, onları Mynet'teki ilişkilerden sakınan erkekler ile sık sık karşılaştık. Örneğin, 'eşin de internette sohbet eder mi?' diye sorduğumuz bazı erkekler eşlerinin 'öyle şey yapmayacağını' söylediler. Peki, 'yaparsa ne yaparsın?' diye sorduğumuzda, o zaman ayrılmayı düşüneceğini söyleyen erkekler ile karşılaştık. Bu tutumun, Türkiye'de karısını namusu olarak gören, 'eğlenilecek kadınla' 'evlenilecek kadın' arasındaki farkı iyi bilen, 'eğlenilecek kadınlara' 'namusuyla' ilgili soru sorma, söz söyleme hakkı tanımayan çapkın erkeklik halinin bir tezahürü olduğunu düşündük.

Genel olarak bakıldığında, Mynet sohbetteki 'özgürlük' alanlarının özellikle kadın-erkek ilişkileri bağlamında toplumsal ilişkilerin ve yapıların, önemli ölçüde yeniden üretildiği yeni toplumsal mekânlar olduğu söylenebilir. Biz bu araştırmada, Mynet sohbet odalarındaki özgürlüğün anonim bir özgürlük olduğunu ve kişiler tarafından deneyimlenmesinin çoğunlukla gizliliğe bağlı olduğunu gözlemledik.

Mynet'te erkeklik halleri üzerine son değerlendirmeler

Araştırma süresince Mynet'te bir yandan 'seviyeli bayan' 'düzeyli paylaşım' peşinde koşan erkekleri gözlemlerken, diğer yandan da zorlayıcı, baskı kuran ve taciz eden erkeklik hallerine şahit olduk. Şüphesiz, ikisi de Türkiye'de kadını cinsel zevk nesnesi olarak gören ama aynı zamanda da ona ahlâkî bir sürü kısıtlama getiren egemen erkeklik anlayışının yansımasıdır. Konuştuğumuz erkeklerin bir bölümü, bu tarz zorlayıcı ve provokatif yaklaşımın kadınların ilgisini çekmekte başarılı olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşım kimi zaman tacizkâr sözleri, kimi zaman da fotoğraf ve görüntüleri içerir. İnternet sohbet ortamlarında yapılan araştırmalar, sanal ortamda cevap alabilmenin en iyi yolunun o kişiyle provokatif bir münakaşaya girmek olduğunu iddia etmektedir (Rollmann vd., 2000: 165). Yani, negatif ya da pozitif alınan her cevap sohbete başlamanın veya sürdürmenin yolu olarak görülmektedir. Genel olarak Mynet'te, aslında hem kadınlar hem de 'diğer' erkekler açısından eril baskı ve tacizin devam ettiğini söylemek mümkündür. Genel alanda eşcinselliği bir hakaret gibi kullanan mesajlara sık sık rastlamak mümkündür. Bedenin görünmediği sanal alanda, özellikle cinsel içerikli sohbetlerde, erkekler sohbet ettikleri kişinin kadın olduğundan emin olmak isterler. Kimi erkekler için karşısındakinin erkek olma ihtimali bir paranoyaya dönüşmüştür.

Mynet'te, kadını hem cinsel zevk nesnesi olarak gören ama aynı zamanda da ona ahlâkî bir sürü kısıtlama getiren anlayış ile çelişen birtakım kadınlık ve er-

keklik halleri de gözlemledik. Mynet'te konuştuğumuz erkeklerin tanıklıklarına dayanarak, kadınların da sanal alanda cinsellik amaçlı ilişkiler kurabildiklerini söylemek mümkündür. İnternetin sağladığı görece özgür ortamda kadınlar da kendi cinsel tercih ve kimliklerini daha rahat tanımlayabilmektedirler. Bununla beraber, biz, Mynet'te, egemen erkeklik hali, örneğin sadece kadına atfedilen cinsel nesne konumu ile çelişen birtakım erkeklik halleri ile karşılaştık. Örneğin, sanal sohbet alanında, erkeklerin de cinselliklerini sözle veya görsel olarak sergilediklerini ve bunu kadınları cezbetmek ve kendilerini kadınlara bir arzu nesnesi olarak sunmanın aracı olarak kullandıklarını gözlemledik. Ancak, erkeğin bedenini sergilemesi, onu süslemesi ve kadınların beğenisine sunmasının, toplumdaki baskın kadın erkek ilişkisinin dönüşümü ve kadınların özgürleşmesi açısından ne ifade ettiği tartışmaya açıktır.

Araştırma süresince, erkeklik bağlamında, toplumsal ilişkilerin ve internet ortamının algılanışındaki farklılıkları belirgin olarak değişik yaş ve sosyo-ekonomik gruptaki erkekler ile yapılan sohbetlerde gözlemlemek mümkün oldu. Büyük ölçüde, kişilerin yaş ve sosyo-ekonomik durumları ve buna bağlı olarak örneğin internet ile tanışma yaşlarının, sanal mekândaki ilişki kurma biçimlerini etkilediği söylenebilir. İnterneti gündelik hayatlarında, örneğin iş, alışveriş, haberleşme vs. için kullanmaya alışık olmayan erkeklerin, interneti daha sık kullanan, gündelik veya iş ilişkilerini internet üzerinden yürütmeye alışık, sanal ortamda çeşitli hobi veya tartışma gruplarına üye olan erkeklere göre, sanalda kurulan ilişkileri daha az normalleştirdiklerini ve kurulan ilişkileri reele taşımak konusunda daha aceleci davrandıklarını gözlemledik.

Connell (2002) her tarihsel toplumsal bağlam içinde erkekleri çevreleyen farklı erkeklik halleri olduğunu, ancak bunların birbirine alternatif seçenekler olarak bireyin önünde durmadığını söyler. Örneğin, Meksika'da Mazatekler arasında yapılan bir araştırmada, şehre göç eden genç erkeklerin geri döndüklerinde şehirdeki toplumsal cinsiyet değerlerini de birlikte getirdiklerini ve iki farklı cinsiyet kültürü arasında, ilişki kurdukları kişiye bağlı olarak farklı kodlara göre davranma kapasitesi geliştirdikleri öne sürülmüştür (Perlman, 1984). Mynet ortamında da, böyle birşeyden bahsetmek mümkündür. Yaptığımız sohbetler sırasında erkeklerin karşıdakiyle diyalog kurarken bulundukları odalara ve sohbet ettikleri kişinin kadın-erkek ilişkilerine yaklaşımına göre farklı şekillerde davranabildiklerini gözlemledik.

Biz, her ne kadar Mynet özelinde sanal sohbet ortamlarının genellikle 'offline' dünyadaki toplumsal cinsiyet normlarını yansıttığını ve 'offline' dünyada olduğu gibi erkeklere daha çok özgürlük sağladığını gözlemlesek de, karşı cinsle rahat diyalog kurulabilmesi ve farklı kadınlık erkeklik tanımlarına sahip kişilerin karşılaşmasını kolaylaştırması açısından sanal mekânların kadınlık ve erkeklik tanımlarının dönüşümüne katkı sağlıyacağını düşünüyoruz. Bizim sanal sohbet ortamındaki deneyimimiz, sanal mekânların, toplumsal ilişkiler açısından statü-

ko veya dönüşüm, baskı veya özgürleşme, ezilme veya başkaldırı arasında bir ikiliği yansıtmaktan çok toplumdaki karmaşıklığı yansıttığı yönünde olmuştur. Şüphesiz, internetin toplumsal cinsiyet tanımlarını ve ilişkilerini hangi şekillerde dönüştürdüğünü anlamak, daha kapsamlı ve uzun dönemli araştırmalar gerektirmektedir. Bu anlamda, ileride yapılacak çalışmalar için, hangi toplumsal kesimlerden kişilerin sanal sohbet odalarına girdiği, bu odalarda kendilerini ne şekillerde tanımladıkları ve karşılarındaki kişi ile ilişki kurma biçimlerini ve bunların süreç içinde nasıl farklılaştığını sorunsallaştırmak önemli olmalıdır.

KAYNAKÇA

Bruckman, A. (2001) "Gender Swapping on the Internet", *ftp://ftp.medi.mit.edu/pub/asb/papers/gender-swapping.txt.*

Carrigan, T, Connell, B. ve Lee, J. (1985) "Towards a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society*, 14(5), 551-604.

Connell, R. W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford.

Connell, R. W. (1995) *Masculinities*, University California Press, Berkeley.

Connell, R. W. (2002) *Gender*, Polity Press, Cambridge.

Donaldson, M. (1993) "What is hegemonic masculinity?", *Theory and Society*, 22(5) Special Issue: Masculinities, 643-657.

Edley, N. ve M. Wetherell (1996) "Masculinity, Power and Identity", Mac an Ghaill, M. (der.) *Understanding Masculinities* içinde, Open University Press, Buckingham, 97-114.

Eisenstein, Z. (1998) *Global Obscenities:Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy*, New York University Press, New York.

Ford, S. (2003) "Asl Everyone!: Creation And Maintenance Of Gendered Identities in Web-Based Chat Rooms", AOIR 4.0 Toronto 2003: Broadening The Band Conference.

Kandiyoti, D. (1998) "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", Bozdoğan, S. ve Reşat Kasaba (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 99-118.

Kaplan, N. ve Farrell, E. (1994) "Weavers of Webs: A Portrait of Young Women on the Net", ISSN 1068-5723 July 26, 2 (3).

Kayır, A. (1995) "Women and Their Sexual Problems in Turkey", Tekeli, Ş. (der.) *Women in Modern Turkish Society: A Reader* içinde, Zed Books, Londra, 288-300.

Kibby, M. (2001) "Women and Sex Entertainment on the Internet: Discourses of Gender and Power", *http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1901mk.html*, 19.

Kimmel, S. M. (1987) "Rethinking 'Maculinity': New Directions in Research", Kimmel, S. M. (der.) *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity* içinde, Sage Publications, Newbury Park, 9-25.

McGerty, L. (2000) "Nobody Lives Only in Cyberspace: Gendered Subjectivities and Domestic Use of Internet", *Cyberpsychology & Behavior*, 3(5), 895-900.

Pearlman, C. (1984) "Machismo, Marianismo and Change in Indeginous Mexico: A case study from Oaxaca", *Quarterly Journal Of Ideology* 8 (4): 53-58.

Rollman, B., K. Krug ve F. Parente (2000) "The Chat Room Phenomenon: Reciprocal Communication in Cyberspace", *Cyberpsychology and Behavior*, 3(2), 161-167.

Segal, L. (1990) *Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler, Değişen Erkekler*, Ayrıntı, İstanbul.

Soukup, C. (1999) "The Gendered Interactional Patterns of Computer-Mediated Chatrooms: A Critical Ethnographic Study", *Information Society*, 15(3), 169-188.

Yumul, A. (2000) "Bitmemiş bir proje olarak Beden", *Toplum ve Bilim*, Bahar 84.

"Babamın sazının önünde oynadım, başkasının değil": Toplumumuzdaki erkeklik kimliği üzerine sosyopsikolojik bir inceleme

*Cemal Dindar**

Ne vakit cinsel kimlik ile ilgili bir mesele tartışılsa aklıma bir fıkra gelir: iki travesti şehrin meydanında yürürken, cadde girişinde bir otomobil çarpar. Biri kazayı atlatır fakat diğeri yerde baygın kalır. Arkadaşı yerdekine seslenir: "-Figeen... Figeeeen... n'olursun bir ses ver..." yanıt alamadıkça, "Figeeen" deki e'lerin miktarı ve tonu artar... En sonunda işin "Figeeen" boyutunu aştığını görür ve son bir kez seslenir: "Davut ağbey, gözüün yağını yiyim bi ses ver!.."

Bu fıkranın da erkek egemen söylemin bir parçası olup olmadığı elbette tartışılabilir. Peki oyunun ciddiyete selam çaktığı anda yeniden erkeklik postunu giyinme örneğinde hiç mi gerçek payı yok? Cinsel kimlik, biyolojik bir temelin üzerinde inşa edilse de kimliğin cilt/hane/kütük numaralarının başlıca psikososyal etkenlerce belirlendiği artık işin abecesi... Yalnız iş bununla kalmıyor. Şu soruyu da sormak gerekiyor: hepimizin tâbi olduğu mevcut toplumsal sistemde, sistemin sıkışık alanlarında ve sistemce sıkıştırıldığında hemen herkesin erkeksi bir söyleme, davranış kipine savrulmasını, oradan sözünü söylemesini nasıl anlamalıyız? Yani mahallenin orta yerinde kavga eden kadınların bir süre sonra kocalarının cinsel güçlerinden söz etmeye başlamalarının ya da 70'lerde, şiddet Bizans surlarındaki kızgın yağlar benzeri üzerlerine boca edilirken ülke gençlerinin erkeklik kimliğini cinselliğin reddiyesi haline getirmesinin buluştuğu nokta neresi? Bir de, meğer ki cinsel kimlik meselesi, psikososyal, belki doğrusu sosyopsikolojik belirleyicilerin hüküm alanı, öyleyse sosyopsikolojik belirleyicilerin yeniden üretiminin kaynakları neler? Daha ötesi, bunların biyolojik olanla kökensel buluştuğu evrimsel temelleri var mı? Daha da ötesi, çeşitli sosyokültürel süreçlerin buluştuğu kavşak olan coğrafyalarda, örneğin Anadolu'da, özellikle kimlik meselelerinde dışavurumu izlenebilen özgün gerilim-

(*) Psikiyatrist.

leri görmek ve bunları anlama çabasına girişmek bizi bize daha iyi anlatmaz mı? Yani, modernitenin zaman zaman aydınlanma, bugünlerde sıklıkla sis bulutu vadeden sokaklarında dolaşan zihinlerimizin, günlük hayatın arenasında kör noktalar yaşamasında bir de bu durum etkili değil mi? Bir örnekle: kadın cinselliğini erkek merkezli olmaktan çıkartıp yeniden keşfini de vazeden feminizmin önermesi ile yeni gelen kuması yoluyla cinselliğin-doğurganlığın yükünden kurtulup ana-kraliçe mertebesine yükselmiş Harranlı kadının "kurtuluş modeli" arasındaki kör uçurum!.. Bir örnekle: kadın cinselliğinin, kadının hiç değil, eşinin ya da ailesinin elbette, asıl bir toplumsal grubun şan, şeref simgesi haline gelmesi ve kan davası olgularında, erkeğin bedenini yoketmek hedeflenirken, kadın bedeninin 'el değmemişliği'nin düşmanlar arasında bir barış olanağının aracı haline getirilmesi!.. Ya da bu 'el değmemişlik'in ihlalinin erkek dünyasında kan davasını başlatabilmesi... Cinselliği, erkeğin hizmetinde ve asıl çok-çocukluluk esasında soyun devamlılığı ilkesiyle zorlanan kadının, kısa sürede cinsel kimliğine öfkeli uzaklığını, kendi kimliğini erkek çocuklarının şahsında ifade ederken, kız çocuklarına yönelen ev-içi baskının da uygulayıcılarından biri haline gelmesini nasıl açıklayacağız?.. Metropollerde insanlığın, ya da kadın cinsinin kurtuluşuna ömrünü vakfetmiş bazı aktivist öznelerin hızla erkekleşmesi ile bir önceki örneğin benzerliğini de anmalıyız burada... Aşırı vurgu, söylemde, hatta davranış kipinde zıddını üretme riskiyle de yan yana değil mi? 'Erkek Fatma'sını çıkartmamış bir mahalleden delikanlı çıkar mı? Bakınız: eski dönem sinema filmlerimiz, yeni dönem televizyon dizilerimiz. Bir de bu cenderede erkeklik her daim şanlı şerefli bir apolet mi? Sahi, bu denli dışsal tanımına kavuşmuş, kalıpları, köşeleri davranışta bu denli etkili, toplumsal beklentileri üretme konusunda bu denli belirleyici olmuş olan, deyim yerindeyse bir töresel paradigmanın erkek cinsi için de ruhsal mahpusluğa dönüşme olasılığı yüksek değil mi? Bir örnekle, külliyen yaşanmış bir öyküyle düşünelim: yirmi beş yaşında ikiz kardeşler. Ataerki dendiğinde ilk akla gelecek şehirlerden biri. Ağalar hâlâ ağa, beyler hâlâ bey, maraba hâlâ maraba yani. İki kardeş, zıtların birliği gibi. Biri çekingen kişilikli, aile öyküsünde hep bir adım geride, az konuşan, mesela kardeşi mobileti sürerken hep arkada oturandır. Diğeri erkeklik etrafında sayılabilecek sıfatlarla dolaşan, atak, toplumsal yaşamda girişken, gözünü budaktan sakınmayan, diğer kardeşin deyişiyle 'haftada bir olmasa da on beş günde bir komşu şehirdeki geneleve giden', mobileti kullanandır. Hasımları, iki kardeş mobilet üzerindeyken, kurşun yağmuruna tutarlar. İkizlerden öndeki, yani mobileti kullanan ölür. Diğeri bir dizi ameliyattan sonra sağlığına kavuşur. Ölen kardeş evlidir ve bir erkek çocuğu vardır. Aile karar alır. Gelin töre gereği diğer kardeşle evlenecektir. Öyle de olur. Genç adam, bu satırların yazarının muayenehanesinin kapısını çalar ve şunları da anlatır: "Hiç düşünmedim bile. Elbette böyle olacaktı. Kardeşimin emanetidir. Yalnız bir şey oldu bana. Birlikte yatamıyorum. Dokunamıyorum.

Çocuğu sevemiyorum. Evimiz eski bir ev. Benim odam yukarda. Gece kalkıyorum. Avluda bir ağaç var. Dibine oturup ağlıyorum."

Devam edelim: nihai olarak, tüm yaratıcılığı doğurganlığa indirgenmiş, ya da öyle algılanan kadının karşısında cinsellik dilenen koca örneği az mı? Bu dilenmenin karşısında, kendi bedenini bilerek ya da bilmeyerek (bilinçli ya da bilinçdışı) esirgeyen, sıklıkla ruhsal kazançların bazen de bunlarla birlikte eviçi hediye zincirinin ana malzemesi haline getiren, yine sıklıkla bu gerilimli oyunu şiddete maruz kalarak tamamlayan kadın yer almıyor mu? Kişisel gözlemimdir: akşam yemeği saati ile uyku arasına sıkışmış vakitlerde Bakırköy Akıl Hastanesi acil psikiyatri polikliniğine konversif bayılma tablosuyla başvuran kadınların sayısındaki artış niye ki!.. Ya erkeklik oyununun 'hard' yaşandığı mecralarda 'kadın giremez' levhalarına ne buyurulur? Kadınsız erkek mekânları niye bu denli çok ve niye bu mekânlar cinsellik yükü bir hayli fazla şakaların, kimi kez ayrıntılı cinsel birleşme pozisyonlarını da içeren küfürlerin, sataşmaların resmî tören alanı halini alıyor? Bir de, İngilizce psikiyatri literatüründe erkek cinsel birleşme sırasında, 'penetrate', girerken, içine işlerken, delerken, yani etkin bir dirence karşı eylerken, Türkçe'de mesela niye zahmetsizce, edilgen bir masaya bir şeyi bırakır gibi, 'koyuyor'. Penis'i karşılayan adı, yarmak eyleminden türetmiş başka bir dil var mı? Aynı adın, Ortaçağ Türkçesi'nde silahı da karşıladığını düşünürsek, cinsellikte erkeğin payına düşen bu saldırganlığın şiddetini nasıl anlayacağız? Bir Neşet Ertaş bozlağı: "Sevsem öldürürler sevmesem öldüm." Ne demişti bir söyleşisinde Cemal Süreyya: "Bir Alman için cinsel birleşme, yemek üstüne yenen büyücek bir çikolatadır; yeri, konumu, bilinen bir edimdir; güzel bir şeydir. Bir Türk için ise güzelliğin çok üstünde, hatta dışında bir şey vardır: Bir felaket tadı, bir varlık-yokluk tartışması, bir mahvoluş duygusu..."[1] Burada örtükçe sözü edilenin bir Türk erkeği olduğu çekincesiyle birlikte... bir Türk kadını için de, bir ömürlük macerasında cinselliğin korkuyla başladığını, bekaretle, ki konuşma dilinde sıklıkla kızlık zarıdır, taçlandırılmış korkuların temelde nice yasları da içerdiğini en azından mesleki pratiğimden biliyorum. Nice yaslar!.. Gidilen yerde kocadan bir baba yaratma olasılığının bakiliğiyle baba ocağından görece, ana kucağından kesinkes ayrılmayla belirgin ömrün öncesine tutulan yas... boşuna mı mahvoluş duygusu!.. Niye erkek ilk cinsel birleşmeyle 'milli' oluyor, erkek olarak kalıyor da kız, niye kadın oluyorun yası... Bir de bu var işte; kadının kadın oluşu, kız kurusu olmaktan 'kurtuluşu' erkeğin varlığına muhtaçken, oğlan çocuğunun erkek oluşu erkek meclisiyle mümkün. Erginleme törenleri erkek dünyasında devam etmekte. Yahudilerde de olduğu düşünüldüğünde, en azından bugünkü törensel biçimiyle Sami kökenlere, dolayısıyla Sümer'den günümüze ataerkinin inşasının belirgin izlendiği topraklara sıkıca bağlanabilecek sünnet,

1 Can Kolukısa'nın röportajı, Milliyet Sanat Dergisi, Ocak, 1973.

erginleme törenlerinin yeğin anılarıyla yüklü değil mi? Ataerkinin gücünü, hiçbir sürprize yer bırakmama gayretiyle ve kendi aktörlerini hadım ederek sağlamlaştırması ise ciltlere bedel bir mesele. Öte yanda Boğaç Han'ı anımsayalım. Tarımcıl Mezopotamya uygarlığının erginleme törenleri bedene, cinsel organa yönelirken, Dedem Korkut'larda erginlemenin, ergendeki azami gücün dışavurumuyla mümkün olması, mesela yumrukla azgın bir boğanın yere indirilişiyle gerçekleşmesi... bir de asıl, ancak o vakit erkek çocuğun bir ad sahibi olabilmesi. Bu arada farkı vurgulamak için yabani boğanın binlerce yıl erkek cinsel gücünün simgesi olduğunu da anımsatalım. Nedense şimdi anımsadım. Harbiye'de otobüsten inip Maçka Teknik Lisesi'ne, okuluma yürüyorum. Harbiye Askerî Müzesi'nin bahçesinde askerler hemen her sabah koşuyorlar. Ya "Komşu kızını zapteyle / Bizim oğlan aşıktır / Yaylalar, yaylalar" türküsü, ya da "Her Türk asker doğar, asker ölür her Türk..." Bu bab'a, bizim memlekette askere gitmeyene kız vermediklerini de ekleyelim.

* * *

Epeydir biliniyor: cinsel özelliklerin farklılaşması ile genetik kod arasında belirlenimci bir ilişki var. Cinsel özellikler, doğuştan getirilen genetik kodlara göre ayrımlaşıyor ve bu genetik kodlardaki sorunlar, cinsiyeti belirleyen kromozomlardaki değişiklikler sonucunda mesela hermafrodit bireyler gelişebiliyor. Hatta, genetik kodda bir sorun olmasa bile, daha sonrasında cinsel özelliklerin gelişimini yönlendiren hormonlardaki düzensizlikler bu özelliklerin farklılaşmasında yine etkili olabiliyor. Mesela genetik kodu erkek olan birinde eğer yeterli düzeyde testosteron hormonu salgılanmıyorsa, cinsel özelliklerin gelişimi dişil yönde olacaktır. Bu bilgi önemlidir, çünkü biyolojik olarak dişilleşme ilkesinin erilleşmeye öncel olduğunun önemli bir kanıtıdır. Genetik kodun dişilleşmeye yönelik olduğu durumlarda üreme sisteminin öncülü olan Mullerian kanal sistemi, rahme, yumurtalık tüplerine, vajinanın iç üçte birlik bölümüne dönüşecektir. Eğer genetik kod erilleşmeye yönelik ise Mullerian kanal körelecek ve erkek cinsel organlarının öncülü Wolf kanalı gelişecektir. Yani dış cinsel organların öncülleri ortaktır ve bunların ayrımlaşması bir süreçle mümkün olmaktadır. Bu süreçte belirleyici rolü androjenler (testosteron ve dihidro-testosteron) alıyor diyebiliriz. Eğer yeterli miktarda androjen yoksa; anne karnındaki sekiz haftalık bebekte klitoris, döl yatağı, vajina... varsa; penis, testis torbası ve testisler gelişmeye başlayacaktır. Daha ötesi, androjen düzeyi, beyinde cinsel işlevlerle ilgili bölgelerin farklılaşmasında da rol almaktadır. Yani, buna bağlı olarak, beyinde, daha sonraki dişil döngüselliğini (regl dönemleri, yumurtlama, süt verme düzeni...) de koşullayan bir dişil/eril farklılaşması gerçekleşecektir.

Androjen yetersizliği gelişen ergenlerde dışardan testosteron verilirse erilliğe özgü cinsel arzu ve davranış yeniden uyarılabilmektedir. Biyolojik unsurların cinsel arzu üzerine etkinliğinin bir önemli göstergesi de dönemsel kanamaların

hemen öncesinde ya da sonrasında kadınlarda cinsel isteğin arttığına dair bulgulardır. Yine de bu biyolojik değişikliklerin sosyopsikolojik etkenlere oranla kısıtlı öneme sahip olduğu bilinmektedir. Sosyopsikolojik etkenlerin cinsellik üzerindeki belirleyiciliği, özellikle cinsel kimliğin biçimlenme sürecinde ortaya çıkar. Cinsel kimlik, kimliğin bir parçasıdır ve kişinin kendini kadın ya da erkek olarak duyumsaması, hissetmesi, yaşaması olarak tarif edilebilir. Psikanalitik görgü, cinsel kimliğin inşasının hayatın erken yıllarındaki özdeşleşmelerle gerçekleştiği yönündedir. Bu özdeşleşmelerin yalnız kim gibi yaşanılacağıyla değil, kime yönelik yaşanılacağıyla da ilgili olduğu artık bilinmektedir. Freud hem erkeğin hem de kadının psikolojik olarak çiftcinsellikli olduğunu ileri sürmekle birlikte her iki cinsiyet için ilk cinsel kimliğin eril olduğunu yazmıştır. Freud'a göre, penis haseti içindeki kız çocuğu, penise sahip olamamanın hayal kırıklığını, bir zamanlar varolan penisin hadım edildiği ile ilgili kastrasyon kaygısını, simgesel bir taleple; penis yerine babadan bir çocuk yapma isteğiyle aşmaya yönelir. Yani babayla özdeşleşmeye yönelir. Stoller, hayatın ilk yıllarında anne ile kurulan güçlü simbiyotik bağı temel alarak, hem erkek hem de kız çocukları için ilk cinsel kimliğin dişil olduğunu ileri sürer. Erkek çocuk bu simbiyotik bağdan ayrılma-bireyleşme sürecinde ve toplumsal rollerle de desteklenerek babayla özdeşleşmeler kurmaya başlar. Hem anne hem de babayla psikolojik (bilinçdışı) özdeşleşmelerin aynı zamanda cinslere atfedilmiş toplumsal rollerle de bilinçdışı özdeşleşmeler olduğunu unutmamak gerekir. Hatta Meyer, cinsel kimliğin inşasında, aynı cinsten ebeveynle özdeşleşmenin yanında, önemli bir özdeşleşme alanının anne ve babanın birbirine duyduğu cinsel ilgi ile özdeşleşme olduğunu vurgulamaktadır. Kernberg'in özlü sözü açıklayıcıdır: "Kimlik, nesnenin kendisiyle değil, bir nesneyle girilen bir ilişkiyle gerçekleştirilen özdeşleşmeler sonucu kurulur."[2]

Kernberg'den devamla:

> Çekirdek cinsel kimliğin –yani bireyin cinslerden biri ya da diğeriyle özdeşleşmesini belirleyen bütünlüklü bir benlik kavramının– kurulması, arzulanan cinsel nesne olarak bu ötekiyle bir ilişkiyi içeren, denk bir bütünlüklü öteki kavramının kurulmasından ayrı düşünülemez. Çekirdek cinsel kimlikle cinsel olarak arzulanan nesnenin seçilmesi arasındaki bu bağ aynı zamanda insan gelişmesinin içkin biseksüelliğini de anlatır: Biz hem kendi benliğimizle hem de arzu nesnemizle özdeşleşiriz.
>
> Örneğin erkek çocuk kendisini annesi tarafından sevilen bir erkek çocuk olarak deneyimlediği oranda, erkek çocuk ve dişi anne rolüyle özdeşleşir. Böylelikle daha sonraki ilişkilerinde, benlik temsili yetisi kazanırken anne temsilini başka bir kadına yansıtır ya da belli koşullarda benlik temsilini başka bir erkeğe yansıtırken anne rolünü kendisi üstlenir. Ego kimliğinin parçası olarak erkek çocuk biçimindeki benlik temsili (bütün öteki kadınlarda bilinçdışı anne arayışı da dahil) heteroseksüel yönelimin egemenliğini sağlayacaktır...

2 Bu literatür özeti için yararlandığım başlıca iki kaynak: Erten, 2003 ve Kernberg, 20.

Kernberg, kadın ve erkek cinsellikleri arasında şu kökensel farklılığı da vurgular: erkek çocuklar, Odipal karmaşa öncesinde, henüz anne parça-nesne olarak ve sıradışı fantezilerin güdümünde algılanırken, yani bütünlüklü bir öteki'ne dönüştürülmemişken, anne tarafından ve cinsel olarak uyarılmışlardır. Ancak Odipal dönemle birlikte, anne bütün nesneye dönüşebilir ve böylece öteki'nce beğenilme, arzu edilme, onunla anlamlı bir ilişkiyi yaşama olanağı ortaya çıkar. Yani erkek, aşk ilişkisini cinsel uyarılmadan çok sonra öğrenebilir. Kız çocuk için ise, Odip öncesinde baba, anneye göre uzak bir figürdür ve duyumsal değil ancak ilişkisel anlama sahiptir. Bu uzak figürce farkedilme, beğenilme beklentisinden sonra cinsel aşkı keşfetmeyi umabilir.

Cinsellikle ilgili bu kısanın kısası literatür özetinin amacı, cinsel kimliğin inşasında sosyopsikolojik dinamiklerin belirleyiciliğine atfedilen önemi ortaya koymaktı. Lakin, belirttiğimiz gibi, bu işin abecesi... Asıl, bu dinamiklerin etkinliğinin hangi koşullarda ve bağlamlarda gerçekleştiği sorunu önem kazanıyor. Bir de bu dinamiklerin aynı zamanda sosyokültür tarihinde üretilmişliği ve hemen her bireyin kişisel tarihinde yeniden ifade bulma olanaklarına kavuşması. Mesela, ülkemize özgü bir erkeklik kimliği varsa, ki olduğunun işaretleri 'Türk' imgesinin başka toplumların aynasında belirmesinden günlük yaşamın organize edilmesine değin birçok alanda yakalanabiliyor, bu kimliğin ayırt edici özelliklerini, kanımca yine bu inşa sürecinin sosyokültürel-tarihsel dinamiklerinde aramak gerekiyor.

* * *

Tarımın keşfinin, daha doğrusu insanoğlunun yerleşik tarıma geçme başarısını göstermesinin, Gordon Childe'ın deyişiyle bu neolitik devrimin, devrimler devrimi olduğu söylenebilir (1993). Eliade, yerleşik tarımla birlikte, paleolitik avcı topluluklarının değerlerinde şiddetli bir kriz olmuş olabileceğini, ve hayvan-insan mistik ortaklığının yerini bitki-insan arasındaki 'mistik ortaklık'ın aldığını belirtiyor. Bitkileri evcilleştiren ve ekili alanlar üzerinde söz sahibi olan kadının bu mistik ortaklık ile ilgili değerler silsilesinin asıl tanımlayıcısı olduğu da biliniyor. Bu dönem, öyle anlaşılıyor ki Ana Tanrıça'lar dönemidir. Hâlâ avcı olan erkek, eşinin evine dönüyor ve temel olarak bir anayerlilik hüküm sürüyor. Bu dönem, bugün de doğa ile ilgili imgelerde genel olarak devam eden duyuş, inanış, bilişlerin biçimlenmesine tanık oluyor. Ürünü veren 'Toprak Ana' ile doğurganlığıyla Ana, aynı kutsallığın yeniden üretiminin temel alanları haline geliyor. Kadın doğurganlığıyla, ürünün bereketi arasında dolaysız ilişkiler kuruluyor. Doğanın iyi, belki de yaşamak için zorunlu gözlemcisi olan insanın, doğal olaylarla kadının doğası arasındaki ilişkiyi önceden de bildiği, bu bilgiyi kutsallaştırdığı söylenebilir. Lakin tarımla birlikte bunun, kutsallığın tanımlayıcı öğesi haline geldiği, ana kutsallığının gücünün arttığı anlaşılmaktadır. "Antropokozmik yapıda karmaşık bir simgesellik, kadın ve cinsel-

liği ay döngüleriyle, toprakla (burada döl yatağıyla özdeşleştirilmiştir) ve bitkilerin büyüme "gizemi" adı verilebilecek olguyla bütünleştirir. Bu gizem, tohumun yeniden doğmasını sağlayabilmek için, onun "ölüm"ünü gerektirir ve bu yeniden doğuş şaşırtıcı bir çoğalmayla yansıdığı oranda mucizevi bir nitelik kazanır. İnsan varoluşunun bitkisel hayatla özdeşleştirilmesi, bitkisel büyüme dramasından alınmış imgeler ve mecazlarla ifade edilir... Bu imgesellik... çağdaş insan için de hâlâ "gerçek"tir." Anadolu'da Hacılar ve Çatalhöyük kültürlerinde (M.Ö. 7000) kutsallığın başlıca temsilcisi Ana Tanrıça'dır ve çeşitli görünümler kazanmaktadır: "bir çocuk (ya da bir boğa) doğuran genç ana ve yaşlı kadın (kimi zaman yanında avcı bir kuş da vardır)." Erkek ise, tanrıçanın oğlu ya da sevgili olan bir çocuk veya ergen, bazen de tanrıçanın kutsal hayvanına binmiş bir yetişkindir. Musul yakınlarındaki Tel Halef kültürü ise Anadolu'daki Çatalhöyük ve Hacılar kültürlerinin yok olduğu dönemde ortaya çıkmıştır. Eliade, olasılıkla Anadolu'dan inen halkın bu kültürü kurduğunu ve burada bakırın bilindiğini belirtmektedir. Yabani boğaya erkek cinsel gücünün işareti olarak tapılmakta, bununla birlikte, birçok kadın heykelciği bulunmasına rağmen, erkek heykelciğine rastlanmamaktadır. Halef kültürü M.Ö. 4400-4300'lerde yıkıldığında Güney Irak'ta Mezopotamya uygarlığının habercisi el-Ubeyd kültürü belirmeye başlamıştır. Yeğin bir maden işlemeciliği, ticaretin gelişmesi ve uygarlığın en karakteristik özelliklerinden biri; anıtsal tapınaklar görülür (Eliade: 59, 63-65).

Yaşadığımız toplumda erkek cinsel kimliğinin nasıl biçimlendiğini anlamaya buradan başlamak, belki, markette hazır paketlenmiş şeker satılırken bir çuval keçiboynuzu çiğnemeyi göze almaktır, lakin bunu niye göze aldığımızın, hatta almamız gerektiğinin bulguları bizzat Anadolu'nun derinliklerinden, toprağın altından çıkmaktadır: Urfa'ya 25 dakika uzaklıktaki Göbeklitepe'de 1994 yılında bir kazı başlatılmıştı. Kazılarda dairesel salonlar bulundu ve yaklaşık yirmi ton ağırlığında, 'T' şeklinde taş bloklar ortaya çıkarıldı. Buluntunun yer aldığı tepe, insan eliyle oluşturulmuş yapay bir tepeydi. Taş blokların üzeri resimlerle süslenmişti. Tüm bulgular, burada bir zamanlar yaşayanların 'avcı ve toplayıcı' bir topluluğun sınırlarını çoktan aştıklarını gösteriyordu. Kazıyı yöneten.Alman profesör Hauptmann'ın deyişiyle bunlar, neolitik ile ilgili bildiklerimizin yeniden inşasını gerektirecek bulguları içermekteydi ve M.Ö. 9000'lere tarihlenmekteydi. Burası bilinen en eski tapınma merkeziydi. Belki arkeolojik önemi sınırlı, fakat bizim için çok daha önemli olan ise kazıların yapıldığı tepede 'başları kıbleye doğru' iki yatırın hâlâ ziyaret yeri oluşuydu. Belki de tepe, 11.000 yıllık tarihinde hep kutsal bir alan olarak bilindi (Aydıngün: 86). 1997-1999 tarihleri arasında da kazılar sürdü. Aynı duvarlar içinde başka T bloklar bulundu. Üzerlerinde boğa, arslan, kurt, turna kuşu, ördek ve yılan kabartmaları vardı. Yine Urfa sınırları içinde kalan Tektek dağlarında Karahantepe'de (Keçilitepe) M.Ö. 8000-8500'e tarihlenen ikinci bir tapınağa rastlandı. Bütün bu buluntular, Urfa ve çevresinin

neolitik dönemdeki ilk yerleşim yerlerini içerdiğinin kanıtıdır (Kürkçüoğlu: 12-13). Bu neolitik birikimin, Mezopotamya Uygarlığı'na, yani Sümerler ile başlayan büyük öyküye maya olduğu belirtilmektedir.

Bu öyküyü, cinsel kimlik ile ilgili değişimi izlemeye olanak verdiği ölçüde izlemeye çalışalım: Sümer mitolojisini ana hatlarıyla artık biliyoruz. Sümer'de Tanrıça Inanna, çiftçi Enkimdu ile çoban Dumuzi arasında seçim yapacak güçte. Hatta, daha sonraki Babil mitolojisinden farklı olarak, kocası Dumuzi'yi cinlere teslim edip yeraltına gönderecek gücü de var. Yine biliyoruz ki, Kramer'in eşsiz yapıtının adıyla 'Tarih Sümer'de Başlar' ve Sümer şehir devletlerinde, bugün de birçoğu (ilk okul, ilk meclis, ilk mahkeme vesaire) hâlâ yaşayan kurumları yaratmış Mezopotamya Uygarlığı'nın ilk büyük travması, Sargonlardır. Sargon, Sümer şehir devletlerinin yer bağına dayalı kültürel birliğini yıkar ve yerine kan bağına dayalı Akad siyasal birliğini koyar. Bu aynı zamanda kan bağı esasıyla biçimlenmiş Sami kültürünün uygarlıkta belirleyiciliğinin artışı demektir. Sümer mitolojisinde Dumuzi'yi yeraltına gönderen, seçim yapan ve seçimini eyleme geçirecek güce sahip Inanna, Sami nüshalarda, tam tersi bir rol üstleniyor; kocasını kurtarmak için kendini kurban ediyor ve 'dönüşü olmayan memleket'e gitmeye rıza gösteriyor. Inanna'nın serüveni, Tanrıça'nın düşürülüşü olarak özetlenebilir ve akıbeti, kralın hareminde 'kutsal fahişelik' olmuştur. Inanna, Kral Su-şin'ce seçilmesini şu şarkıyla kutluyor:

> Sen beyimizsin, sen beyimizsin,
> Gümüş, lapis lazuli, beyimizsin,
> Tahılı yığan çiftçimiz, beyimizsin (Kramer: 255)

Yine Mezopotamya'da, dört bin yıl öncesine ait tabletlerde, eşlerin ayrılmasının genelde erkeğin "Sen benim karım değilsin" demesiyle olduğu, kadının başka bir erkekle ilişkisi anlaşıldığında ise 'nehre atılarak boğulma cezası' aldığı yazıyor (Kozbe).

Dört bin yıl önce yazılanlar hâlâ çok yakın, bildik deneyimler gibi gelmiyor mu?

İslâm öncesi Arap kabilelerinde kadının değeri çok düşürülmüştür: Özgür kadın, ancak bir erkek çocuk doğurmuşsa kabilenin üyesi sayılmaktadır. Erkek, malların olduğu kadar kadınların da mirasçısıdır. Baba öldüğünde, üvey analar da oğula kalır. Kadının doğurganlığının devamlılığı için hemen her türlü toplumsal düzenek kurulmuş gibidir. Bugün de örnekleri görülen bir uygulamadır; ölen kardeşin karısının diğer kardeşe kalması, ya da erkek çocuğu olmadığı için kuma getirilmesi...

İslâm coğrafyasında, kırsal kesimin toplumsal düzeni çok uzun dönem ana karakterlerini korumuş ve bu karakterlerin günümüze yansımaları olmuştur. Yalnız Arap topluluklar için değil başka etnik gruplar için de ortak olan nokta,

bu coğrafyada kırın bir aşiret örgütlenmesine sahip olduğuydu. Bu örgütlenmenin hamuru olan değerlerin ortasında ise "şeref yasası" vardı. Bugün de örnekleri görülebileceği gibi, bu feodal değerler bütününün, dinsel (hatta laik) normlardan, ve bunlar içinde de özellikle hukuksal normlardan etkilenme biçimleri "yararcı"ydı. İslâm hukukunun okunma ve uygulanma biçimi, bu değerler prizmasından geçirilerek yapılmaktaydı. Topluluğun günlük yaşamında İslâmî yaşamın hemen tüm ritüelleri sıkı bir şekilde uygulanmakta, kişiler bu ritüelleri uygulamalarına göre değerlendirilebilmekte, buna rağmen, İslâm'ın hiç de onaylamayacağı "kan davası" ve buna bağlı cinayetler de olumlu yargılarla desteklenebilmekteydi. Bu ve buna benzer tutumlar, yıkıcı gücün, üretici olabilecek gücün önüne geçmesine vesile olmaktaydı. Kendine, yani aileye, yani aşirete ait olanı korumak ve fırsatı çıktığında bu varsıllığı artırmak için savaşmak en büyük üretici güçtü. Dolayısıyla "erkek çocuk evin serveti" idi. Kadının saygınlığı da erkek çocuk doğurmasıyla ilgiliydi. Kadın, erkeğin koruması altındaydı. Onun doğurganlığı ve cinsel yaşam ile ilgili davranışları erkeğin en önemli şeref meselelerinden biriydi. Kadının cinselliği üzerinde tasarrufu olmayan birinin bu alana herhangi bir şekilde, ister sevişme isterse bir bakış olsun, müdahale etmesi "şeref yasası"nın çiğnenmesi demekti. Böyle bir durumda sıklıkla kadın da sorumlu tutulur, cezalandırılırdı.

Cinsel yaşam, isteğin hazza, doyuma erişme alanıdır. Bir kadının cinsel yaşamında, kocasıyla bile bu hazzın peşinde olduğunu "göstermesi" tehlikeliydi. Kadınlar, erkek çocukların anası olarak saygı görürlerken, erkeğin, her an kontrol edemeyeceği yoğunlukta cinsel arzu duyabilecek bir cins olarak da tehlikeliydiler. Kadının görece, erkeklerle eşit saygınlığa ulaşabildiği nokta: doğurganlığı döneminde erkek çocukları olmuş ve artık cinselliğin baskısından kurtulmuş olduğu yaşlılık dönemiydi. Bu dönemde, erkekler üzerinde otorite bile kurdukları, "hanım ağa" oldukları görülebilmekteydi (Hourani: 137-142).

Kısaca söylemek gerekirse, Mezopotamya Uygarlığı'nın başlangıcından bugüne değin geçen süre, aynı zamanda ataerkil değerlerin kemikleştiği süreci de içermektedir. Bu değerler, Yakındoğu tarihinde, hayatı biçimlendirme rolünü üstlenmiş her türlü özneye ideolojik malzeme sunmuş ve değerler silsilesinin önemli bir alanını oluşturmuştur. Özellikle şehirler, yerleşik topluluklar, bu değerlere daha sıkı ve ortodoks bir tutumla sahip çıkmışlardır. Daha da ötesi, göçerlikten yerleşikliğe geçiş aşamasında, ister barışçıl ister cebren, yerleşik topluluklarla kaynaşmanın harcı olmuşlardır. İlginç olan, 'uygarlığın temsilcisi' yerleşiğin gözünde hep saldırgan ve barbar olan göçebenin yerleşik düzene geçişle birlikte anacıl özelliklerini bastırmaya başlaması, deyim yerindeyse erk'ekleşmesidir. Kanımca bu nokta, ülkemizdeki erkeklik kimliğini anlamada anahtar öneme sahiptir. Resmi tüm renkleriyle görmeden önce arabına bakmak gerekirse, meselemiz; Mezopotamya uygarlığının ana yolu olmuş Sami kültürü ile, geçtiğimiz bin yılın başlarında Anadolu'ya yerleşmeye başlayan ama bu uygarlıkla ilk

tanışıklığı aslında bir yol hikâyesi olan Türkmen kültürü arasındaki gerilimle yakından ilgilidir. Ataerki-anacıl gerilimi olarak kavramlaştırdığım bu gerilimin özellikle cinselliği tarif etme, yaşama-yaşatma biçimlerimizi nasıl etkilediğinin ipuçlarını dileyen Seyfi Karabaş'ın *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru* adlı yapıtında bulabilir (Karabaş: 59-61; 383-384). Ben burada Karabaş'ın incelediği iki örneği aktaracağım: ilk örnek 'dayılanmak' sözcüğü. Türk Dil Kurumu'nun hazırlattığı Türkçe Sözlük'te, sözcük bu haliyle bulunmuyor ve 'dayılık' ile karşılanmış. Üç anlamı belirtilmiş: 1. Dayı olma durumu. 2. Kayırıcılık. 3. Kabadayılık. Karabaş, 'dayılanmak'ın anlamını, "bir insanın iyesi olmadığı bir güç sanki kendisinde varmış gibi gösterişli bir biçimde davranması... Çok ileri gitmeden kaba güce başvurmayı içeren, karşı tepki gelince çabucak sus pus olmayı içeren bir davranış biçimi..." olarak açıklıyor. Karabaş şu soruyu soruyor: "Niye Türkler böyle bir davranışı bir deyim olarak anlatmak için "dayı" hısımlık teriminden yararlanıyor?... Niye 'amcalanmak' değil de 'dayılanmak'?" Dede Korkut anlatılarını örnek göstererek, bunun sebebinin İslâmiyet'le başlayan Arap etkisi ile eski değerler arasındaki çatışmanın yol açtığı toplumsal ve ruhsal gerilimler olabileceğini, İslâmiyet öncesindeki Türk toplumunda dayı kızıyla evlenmek yeğlenirken ve dayılar bu evlenmelerle perçinlenmiş bir güce sahipken, Arap etkisiyle birlikte amca kızıyla evlenmenin öne geçtiğini ve dayıların güçlerini amcalara kaptırdığını ileri sürüyor. Karabaş'ın bir başka örneği de 'hıyar' sözcüğü. "Bahçelerde hıyarım / Her sözüne uyarım / Seni eller alırsa / Ben canıma kıyarım" yanında başka birkaç maniyi de çözümleyerek, 'hıyar'ın erkeği simgelediğini, buna rağmen bir erkeğe 'hıyar' dendiğinde ortaya çıkan tepkinin, erkeğin cinsel organa indirgenmeye yönelik öfkesi olduğunu, ataerkil değerler silsilesi içinde bir yandan erkeğin sırf erkekliğiyle kadından üstün olduğu fikri güçlendirilirken, bu ve benzeri deyişlerle erkek cinselliğinin simgelerinin olumsuzlandığını, bunun da cinselliğin aşağılanmasına, hatta yadsınmasına hizmet ettiğini belirtiyor. Bu resmin tamamlayıcısı ise erkek meclislerinde kadının cinsel organa indirgenmesine hizmet eden küfürlerin bolluğudur.

Söz konusu hattın nice yüksek gerilime sahip olduğunu belirtmek için şunları da ekleyelim: Arap etkisinin yoğun hissedildiği Harput-Urfa-Kerkük hattındaki türkülerde kadının ağzıyla söylenmiş, kadının sorunlarından söz eden hemen tek bir türküye rastlanmazken, sevgiliye 'ağam paşam' nidalarıyla seslenilirken, hatta türkülerde kadına 'canımsın' dedikten sonra 'malımsın' da eklenirken; 'Baş yastığa yatar mı?/ Gözün uyku tutar mı?/ Kader bezirgan olsa/ Seni bana satar mı?/ Gel gel kaçma sevmişem...', tecimsel imgelerle kadından daha sık söz edilirken; 'Ben yarimi kaybettim/ Yüz altın var bulana...', Toros boylarınca, İç Anadolu'da kadının sözünün de olduğu türküler sıklaşmakta, uzaklara gelin gitmişlerin; 'Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar/ Aşu aşu memlekete kız vermesinler...', ya da, 'Ak elime mor kınalar yaktılar/ Kaderim bu gurbet ele saldılar/ On iki yaşımda gelin ettiler/ Ağlar ağlar göz yaşımı silerim...', sevmediğine verilmiş,

hayal kırıklığı yaşamışların; 'Ana bana yatak serdin yumuşak/ Emmimoğlu koynuma girdi bir uşak/ Öpmesi yok sevmesi yok konuşak/ Ana beni bir çocuğa verdiler...', 'evde kalmış' kızların; 'Çıra çaktım yanmadı da/ Meyil verdim almadı/ Ben Allaha çok yalvardım/ Duam kabul olmadı/ Ha ha da ha un ele/ Haha da dön ele', yari askerden dönmemişlerin: 'Gelin der ki bu yoncalar çamurluk/ Bir ah ettim ki kardaş ömürlük/ Alimi salmıyor zalim askerlik/ Mektup yazak bu yollarda barabar', iş yükü altında ezilmişlerin: 'Sabahtan kalktım da ezan sesi var/ Ezan da sesi değil burçak yası var/ Bakın şu deyyusun kaç tarlası var/ Aman da kızlar ne zormuş burçak yolması/ Burçak tarlasında gelin olması', kadının sözü dile gelmekte, bazen kadın ile erkek eşit koşullarda söyleşmektedir:

Aldı aşık:
Allah Allah desem gelsem
Hakkın divanına dursam
Ben bir yanıl elma olsam
Dalında bitsem ne dersin

Aldı kız:
Sen bir yanıl elma olsan
Dalımda bitmeye gelsen
Ben bir gümüş çömen olsam
Çeksem indirsem ne dersin...

Söyleşi devam ediyor ve sonunda cenneti muştulayan bir sözleşmeye dönüşüyor:

Aldı kız:
Sen bir Azrail olsan
Canımı almaya gelsen
Ben bir cennetlik kul olsam
Cennete girsem ne dersin

Aldı aşık:
Sen bir cennetlik kul olsan
Cennete girmeye gelsen
Pir Sultan üstadın bulsan
Bilece girsek ne dersin

Bu söyleşide, imgelerin serüvenini izlemek bile heyecan verici: güneşe bir yüzünü çok çevirmiş yanıl elmadan, gümüş çemene, cinsellik yüklü darı imgesine, oradan keklik ve şahine, sonra sulu sepken ve deli poyraza ve nihayet erkeğin Azrail olduğu dizelere... şiirin serüveni ile tarihin serüveninin buluştuğu ses. Nihayet insanın derdinin, kadının ve erkeğin başka bir aleme girmesi ile çözümleneceğine dair sezgi ise hiç yabana atılacak cinsten değil!..

Bir de bunları yazarken dilimde hep niye Karac'oğlan şiirleri? Kadını, en duru Türkçe'yle ete kemiğe büründürmüş bu büyük şairin, Osmanlı'nın, Türkmenleri şiddetle yerleşikliğe geçirme gayretine düştüğü bir zamanda dile gelmiş olması rastlantı mı? Ve bu dile geliş, böyle bir dönemde niye bir kadın güzellemesine ve dil arılığına dönüşmüştü ki?

* * *

Daha önce sözünü ettik: insan psikoseksüel gelişim sürecinde özdeşleşmelerin belirleyici olduğu çiftcinsellikli (biseksüel) bir aşamadan geçer. Bu aşamanın çözümlenmesinde, ebeveynle özdeşleşme ile biçimlenen ve toplumsal cinsiyet rolleriyle desteklenen heteroseksüel bir cinsel kimlik gelişimi beklenir. Tekrarlamak gerekirse, anne ya da babayla özdeşleşme, aynı zamanda onlara atfedilen toplumsal rollerle ve bu rollerin birbirleriyle etkileşimleriyle, anne ve babanın arasındaki ilişkiyle bilinçdışı özdeşleşmeleri de içerir. Kanım odur ki, yaşadığımız sosyokültürel çerçevede, vurguladığımız ataerki-anacıl gerilimi, her bireyin ruhsallığında ve dolayısıyla her ilişkinin doğasında belirli bir gerilim yaratmaktadır. Bizzat bu sosyokültürel çerçeve, birçok yaşama alanında, kadının ve erkeğin birlikte olabilmesi anlamında çift cinsiyetli olmaktan feragat ederken, temelde bir çift cinselliliği içermektedir. Bu çift cinselliliğe karşı egemen ataerkil değerlerce en çok desteklenen savunma ise, bu değerlere yaslanma, şişirilmiş erkeklik söylemiyle yadsımadır.

Neşet Ertaş'ın hayatının ve tanıklığının, bu halkın ruhsal dipakıntılarına söylediği türküler denli yakın olduğu, sanırım genel kabul görecektir. Bu çiftcinselliğe bulduğumuz çözüm, onun, çocukken yaptığı köçekliği yıllar sonra anlatışına benziyor:

"Babamın sazının önünde oynadım, başkasının değil"

KAYNAKÇA

Aydıngün, Şengül (2001) "Bir kazı güncesi: Göbeklitepe", *Skylife*, THY dergisi, Mart.

Childe, Gordon (1993) *Tarihte Neler Oldu*, çev. Mete Tunçay ve Alâeddin Şenel, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Eliade, Mircea (2003) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Erten, Yavuz (2003) İçgörü Seminer Notları, yayınlanmamıştır, Kış.

Hourani, Albert (2003) *Arap Halkları Tarihi*, çev.Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karabaş, Seyfi (1999) *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*, YKY Yayınları, İstanbul.

Kernberg, Otto F. (2000) *Aşk İlişkileri - Normallik ve Patoloji*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kozbe, Gülriz (2001) "Mezopotamya'da Aile ve Evlilik", *Arkeoloji ve Sanat*, sayı 103-104, Temmuz-Ekim.

Kramer, Samuel N. (1990) *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Kürkçüoğlu, Celal (t.y.) *İnançlar Diyarı Şanlıurfa*, Urfa.

Feminist mücadelede erkekler

NESLİHAN ŞEN

DER: TOM DIGBY
MEN DOING FEMINISM
ROUTLEDGE, NEW YORK VE LONDRA, 1998

Bell Hooks'un *Feminizm Herkes İçindir* adlı kitabında yaptığı tanıma göre feminizm; cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan bir harekettir (2002: 1). Hooks kitabında feminizmin aslında kitlesel ve ataerkil medyanın yansıttığı gibi erkek düşmanlığı içermediğini ve feminist politikanın amacının birey olarak erkeklerle mücadele etmekten ziyade ataerkil sistemle mücadele etmek olduğunu anlatır. Hooks'a göre erkekler de feminist mücadelede yoldaş olarak kabul edilebilirler çünkü ataerkil sistem onlara da birtakım roller yüklemiş ve aslında özgürlüklerini kısıtlayarak kadınlar gibi onların da bir şekilde ezilmelerine neden olmuştur. Hooks'un feminizm tanımı göz önünde bulundurulduğunda "erkekler feminist olabilir mi?" sorusuna rahatlıkla olumlu yanıt verilebilir. Erkeklerin feminist mücadelede yer almalarının ne kadar doğru olduğu konusunda uzun yıllardan beri süregelen tartışmalar yapılıyor feminist çevrelerde. Erkeklerin mücadeleye girmesi neden bu kadar önemli? Bell Hooks gibi erkeklerin mücadele dışında bırakılmamasını isteyen feministler acaba harekete erkekleri de dahil ederek feminizmi sadece bir "kadın işi" olmaktan çıkarıp erkek camiasında da ciddiye alınmasını mı sağlamaya çalışıyorlar yoksa gerçekten erkeklerin günlük pratiklere yansımış olan cinsiyetçiliklerini geride bırakıp feminist olabileceklerine inanıyorlar mı? Bu soruların cevaplarını bulmak ve daha nicelerini çözmek için son dönemlerde birçok kitap yazıldı ve birçok araştırma yapıldı. Bu kitaplardan bir tanesi de Tom Digby'nin editörlüğünü yaptığı bir kitap: *Men Doing Feminism* (Feminizm Yapan Erkekler).

Kitapta Tom Digby'nin yazdığı giriş ve Sandra Bartky'nin yazdığı önsöz dışında erkek ve kadın akademisyenlerin yazdıkları on sekiz tane makale yer alıyor. Makalelerin üç tanesi kadınlar diğerleri heteroseksüel, homoseksüel, transeksüel, siyah ya da beyaz erkekler tarafından yazılmış ve tüm makalelerde erkeklerin feminist olmalarının mümkün olup olmadığı ya da ne kadar feminist olabilecekleri tartışılıyor. Kitap iki bölümden oluşuyor birinci bölüm erkeklerin feminist olma süreçlerinin ya da feminizmin hayatlarını nasıl etkilediğinin anlatıldığı makalelerden oluşuyor. Kitabın en göze çarpan yanlarından birisi bu bölümde makaleleri yayınlanmış olan erkek yazarların, bu makaleleri yazarken kabul görmüş, rasyonel, akademik "erkek dilini" bırakıp aslında mahrem olan iç dünyalarını ve özel hayatlarını genellikle kadınların yazdığı gibi birinci tekil şahıs kullanarak anlatmış olmaları. Bartky'nin de önsözde dikkat çektiği gibi buradaki makalelerin dili bilinç yükseltme gruplarında kadınların kullandıkları dille benzeşiyor aslında. Birinci bölüme "Feminist Theory From Men's Lives" (Erkeklerin Hayatlarından Feminist Teori) adı verilmiş. İkinci bölümde ise daha çok teorinin yer aldığı ve feminizm ile erkekliğin çelişkilerinin anlatıldığı makalelere yer verilmiş. Bu bölüm "Feminist Theory in Men's Lives" (Erkeklerin Hayatında Feminist Teori) olarak adlandırılmış. Ancak bu iki bölümü ayrı ayrı teori ve pratiğin anlatıldığı bölümler olarak aktarmak doğru olmaz. Yani temelde daha önceden erkekler tara-

fından yazılmış birçok kitabın aksine Digby'nin kitabında teorinin ve pratiğin bütünleştirildiğini söylememiz mümkün. Zaten bölümlere konulan başlıklar da bunun bir kanıtı. Hem erkeklerin yaşamında hem de erkeklerin yaşamından feminist teoriyi aktarıyor bu kitap bizlere.

Kitabın önsözünde Barkty erkeklerin feminizm yapmaları konusunda çok iyimser olduğunu söylüyor ve erkekleri tamamen hareketin dışında bırakan ve sadece birkaç "istisna" erkeğin olabileceğini kabul eden İkinci Dalga Feminist Hareketin mesajının öncelikle erkeklere gönderilmemiş olduğu halde onlar tarafından da algılanmış olduğunu dile getiriyor. Barkty'ye göre bu kitapta yazıları bulunan erkekler eşitlikçi bir toplum isteyen ve bunun için savaşan erkeklerin olduğunu gösteren en büyük kanıt. Önsözün en sonunda söylediği gibi *Men Doing Feminism* kendisine ümit veriyor.

Erkeklerin feminist olamayacaklarını iddia eden feministlere göre bunun en büyük nedeni onların kadın gibi hissetmelerinin ve kadınların yaşadıklarını tecrübe etmelerinin mümkün olmamasıdır. Çünkü feminizm tecrübenin esas alındığı bir harekettir ve cinsel tacize uğramamış, tecavüz korkusu yaşamamış, kürtaj ya da hamilelik korkusu taşımayan erkekler "ezen" gruptan bağlarını tam olarak koparıp "ezilen" grubun neler hissettiğini ve hangi yollarla feminist düşünceyi geliştirdiklerini anlayamazlar. Erkeklerin günlük hayatın işleyişi içinde çıkarlarına tamamen aykırı olan bu düşünce sistemini kendi hayatlarında uygulamaları çok zordur. Böyle olduğu iddia edilse bile farkında olmadan yeniden üretilen sıradan cinsiyetçi pratikler ve hiç hissedilmeden yapılan "banal" cinsiyetçilik bence erkeklerin feminist içdönüşümlerini geliştirebilmelerinin önündeki en büyük engeldir. *Men Doing Feminism*'e katkıda bulunan erkek yazarların kendilerini hâkim ve ezici gruptan tamamen soyutladıklarını iddia etmeleri ise onların cinsiyetleri nedeniyle bu gruba mensup bazı avantajlardan yararlanmadıkları anlamına gelmez. Erkeklerin feminist olmaları konusunda Bartky kadar iyimser olamadığının altını çizen David J. Kahane "Male Feminism as Oxymoron" (Bir Çelişki Olarak Erkek Feminizmi) adlı makalesinde bu konuya değiniyor. Erkekler her ne kadar ataerkil toplum yapısından uzaklaşmaya çalışsalar da bu yapının bir parçası olmayı sürdürürler ve "tecavüz kültürünün", içselleştirilmiş ve farkında olunmadan sürekli yeniden üretilen banal cinsiyetçiliğinin sunduğu avantajlardan yararlanırlar. Ama yine de feminizm yapan erkekler konusunda çok da karamsar değildir Kahane ve ancak tamamıyla değişmiş bir toplumda "erkek" ve "feminizm" kelimelerinin bir çelişki oluşturmadan yan yana durabileceklerini ileri sürer.

Henry S. Rubin ise bana göre kitaptaki en ilginç yazarlardan biri. Feminist bir lezbiyenden fiziksel olarak bir erkeğe dönüşümünü anlatıyor "Reading Like A (Transexual) Man" (Transeksüel Bir Erkek Gibi Okumak) adlı makalesinde. Daha önceden bir kadın bedenine sahip olduğu için kadın feminist arkadaşlarının kendisinin de feminist olabileceğini söylediklerini anlatıyor Rubin. Çünkü aslında şu anda öyle olmasa da Rubin de bir kadın olarak doğmuş, kadınlarla aynı tecrübeleri yaşamış, ve aynı şeylerden korku duymuştur. Yani feminist olabilmek için öncelikle kadın olmak gerektiğinin altını çizen söylemlerle karşılaşır bu zamana dek. Oysa Rubin bir kadın bedenine sahip olmasına rağmen hiçbir zaman bir kadın gibi hissetmediğini ve ataerkil toplumda korkularının da "normal" bir kadının korkularından çok farklı olduğunu dile getiriyor yazısında. Ancak buna rağmen kendisinin ve diğer erkeklerin de kendilerine biçilmiş davranış ve du-

yu örüntülerini reddederek erkek hegomonyasını miras almayı kabul etmeden ve buna göre davranarak feminizme katkıda bulunabileceklerini anlatıyor.

Kitapta yer alan makalelerin hemen hemen hepsinde erkeklerin kadın tecrübelerini öğrenebilecekleri anlatılıyor. Elbette Larry May'in de değindiği gibi tecrübeleri, korkuları ya da acıları bir kişiden diğerine aktarırken tam anlamıyla karşı tarafın anlaması mümkün olmayacaktır ama bu tecrübelerin öğrenilemeyeceği anlamına gelmez. Yani beyaz olan bir insan bir siyahın sadece teninin rengi nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmasını anlayabiliyor ve buna karşı durabiliyorsa bir erkek de bir kadının ezilmesini ve sadece cinsiyeti nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmasını anlayabilir ve buna karşı durabilir. Rubin'e göre de bir erkek kendisine yüklenen tüm rollerden ve eril erkten sıyrılıp feminizm içinde yer alabilir ve toplumsal cinsiyet düzeninin aşılması için mücadele edebilir. Erkeklerin feminizm içinde sırf erkek oldukları için yer alamayacaklarını söylemek ve onları sadece cinsiyetleri nedeniyle hareketin dışında bırakarak "feminist" diye adlandırmamak cinsiyet ayrımcılığının kadınların lehinde işleyen şeklidir. Ancak bu, mevcut sistemin "kadın egemenliği"ne dönüştürülmesi hedeflenmediğinden amaca hizmet etmez. Feminizmin amacı insanları biyolojik cinsiyetlerinden dolayı sokuldukları kalıplardan kurtarmak ve belki de James P. Sterba'nın makalesinde dile getirdiği gibi toplumsal cinsiyetten tamamen sıyrılmış ve androjen hale getirilmiş yeni bir toplum modeli oluşturmaktır. Sterba başka bir noktaya daha dikkat çekiyor makalesinde. Ona göre erkekler kadınların giremedikleri bazı çevrelere daha rahat girebilmektedirler. Örneğin üniversitelerdeki felsefe bölümlerinde çok fazla kadın akademisyen ya da öğrenci olmamasına rağmen buralarda Kadın Araştırmaları adına çok iyi çalışmalar yürütülmektedir. Ya da porno sektörünün önüne geçilmesi için erkeklerden iyi biçilmiş kaftan olamaz. Feminist erkekler sayesinde kadınların faaliyet gösteremedikleri bu alanlarda da feminizmin tohumları atılabilir.

Erkeklerin kadınların yapamadıklarını yapabildiklerini anlatan bir diğer yazar da Larry May. May makalesinde feminist düşünceye sahip olabilmenin dört aşamasından bahsediyor. En son aşama ise "Kendimizi İkna Etmek". Bu bölümde May'in dile getirdikleri doğru olmasına rağmen ya da belki doğru olduğu için beni biraz ürküttü. Çünkü May, kadınların bazı erkek gruplarında kadınların ezilmeleri ve erkek egemenliğini dile getirmeleri durumunda diğer erkekler tarafından çok da ciddiye alınmadıklarını söylüyor. Kadınların erkekler tarafından ciddiye alınmadığı bir yerde feminist düşünceyi bir erkeğin çok daha iyi savunabileceğinin altını çiziyor.

Kişisel deneyimlerimde bir erkek grubunda bir kadının bu konuda pek de fazla ciddiye alınmadığını görmüş olmam kadınlara ait olduğu düşünülen bu alanın da erkekler tarafından istila edilmeye başladığının bir göstergesi olarak ürkütüyor beni. Bu durum, toplumu dönüştürmeyi ve ataerkil yapıdan sıyrılmayı amaç edinmiş bir harekete erkeklerin sızmasının bu alanda hem kadınlar hem erkekler tarafından en çok ciddiye alınacakların ve en çok sözü geçecek olanların erkekler olduğunun sinyallerini veriyor bana göre. Erkeklerin de tamamen kadınlara ait olan feminist çerçevenin içine sızmaya başlamaları bu alanda da onların sırf erkek, rasyonel, mantıklı olabildiklerinin kabulü ve erkekler olmadan aslında kadınların yalnız başlarına bu dönüşümü başaramayacaklarının altının çizilmesinden başka bir şey değil mi acaba? Ya da erkekleri mücadelenin içine almamak feminizmi sadece toplumun belli bir kesimine hitap eden bir hareket olarak

adlandırarak sistemi değiştirebilecek potansiyeli olmadığının ön kabulü mü? Görüldüğü gibi "feminizm yapan erkekler" konusunda daha cevaplanması gereken birçok soru var. Bu konuda Tom Digby'nin kitabı gibi kitapların yayınlanması bu soruların yanıtlarını bulmamıza yardımcı olacak. Erkekler ve feminizm üzerine düşünenler için Digby'nin kitabı farklı üslubu ve çeşitli erkeklerin hayatlarından ve içdönüşümlerinden oluşan makalelerle mutlaka okunması gereken bir kitap.

Abstracts (İngilizce özetler)

"Manhood" crushes man the most!

TAYFUN ATAY

This article is the product of a "manly" position which views masculinity as a problem not only for women, but also (even more so) for men. Although it shares the basically feminist assertion that masculinity is a practice of power that involves inequality towards and oppression of woman, it never the less deals with this question of masculine power in relation to man.

Men, as much as women, suffer from patriarchy and feel the burden of masculine identity deeply and most painfully. In order to uphold this idea, the article calls attention to personal reflections on becoming man, by drawing upon the narratives of some writers and scholars as well as the experiences of the author himself. These are contextualized on the basis of the very principle of "the personal is political".

Throughout the text, emphasis is placed both on the "historical" nature of patriarchy (meaning, it is not eternal in the past and not eternal in the future) and on the cultural relativity of "hegemonic" masculinity (meaning, it does not appear as such everywhere and every time), by applying the evidence coming out of the anthropo-archaeological findings and ethnographic (cross-cultural) researches.

All in all, the article aims to convince and warn the reader that every step taken on such an "hegemonic" way of "becoming man" results in falling away from "being human".

⌘

The hidden face of "hegemonic" masculinity: Thoughts on the formation and crises of masculinities in the socialization process

HİLAL ONUR – BERRİN KOYUNCU

This study aims at exploring the hidden face of "hegemonic" masculinity by focusing on the socialization process that is believed to play a crucial role in the construction of masculinity and on the homosocial structures that support and legitimize that construction. By doing so, this study tries to reveal the universality of the construction of masculinities in the socialization process and its legitimization through the homosocial structures. In relation to this attempt, this study also includes an analysis of the crisis in masculinity that refers to the erosion in the central tenets upon which masculinity is based and comes out as a result of the changes in the global economic restructuring and the developing gay and women's movements. In this paper, it is argued that analysing the construction of masculinities in the socialization process and revealing their crises and risks will help us to rethink about the stereotype masculinities and will open new vistas for men to adopt critical view on the socialization process and homosocial structures when reconstructing their masculinities at the individual and institutional level.

⌘

Pursuing the hegemonic masculinity

KURTULUŞ CENGİZ - UĞRAŞ ULAŞ TOL – ÖNDER KÜÇÜKURAL

This article tries to discuss the conditions and main characteristics of hegemonic masculinity in Turkey on several data including observations, focus and discussion group meetings and deep interwiews which are realized as the preliminary works of a research project entitled "Masculinity in the Axis of Household and Market" (The research project is being directed by professor Serpil Sancar and financed by TÜBİTAK). The interwiews are conducted mostly with young people (18-30 ages) and concentrated on the appropriation of the hegemonic masculine identities by stressing the gap between the hegemonic masculinity narrative and the experienced masculinity. The hegemonic masculinity is discussed with its attributed features such as hard working, independence, toughness, endurance, determinance, success and power in the axes of labor market and household. In this context, bread winning, being a household head or a father, being the working member of the family outside home are to be discussed as the major dimensions of masculinity. In fact, the article desires to underline the legitimization and normalization processes of the masculinity within the ideological sphere and power relations in the axis of two separated life worlds: household and the

market. We argue that these two domains function as the main determinants in the production of docile and productive masculine bodies for the requirements of the market.

⌘

The "Barred One" Manifesto

BÜLENT SOMAY

The "Barred One" Manifesto is in itself a reference and an alternative to Luce Irigaray's "Not One", proposing a Hegelian Aufhebung to the question of gender, rather than Irigaray's mere exclusion. It consists of eleven theses with argumentative addenda, starting with the proposition that, "The history of humanity is the history of the gradual separation of the sexual act from the reproductive act, or, in other words, of desire from instinct," and leading to the tentative hypothesis that what we call "male sexuality" is a hindrance to this gradual separation, whereas what we call "female sexuality" actually quickens and enhances it. The inescapable conclusion (starting from that hypothesis) is that the real Aufhebung lies in the subversion of male sexuality, which leads to the crossing out or "barring" the phallic signifier (the 1), and an affirmation of female sexuality regardless of biological sex, which joins everyone in the identification with and desire of women, making everyone lesbians.

⌘

The construction of Islamist masculinity

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL

This article is an attempt at understanding the relationship between the fundamental texts of the religion and the masculine mentalities of those men who were reared through the common socialization processes and rituals in Turkey in their youth in the 1970s and 1980s. It focuses solely on Turkish men in the last 20-30 years of a tradition that has persisted over 1400 years. It is well known that in the 1990s Islamism in Turkey evolved into a new process, becoming integrated to the secular system to a significant degree, and largely liberalized. However, it is also evident that the mentality background in terms of the constructions of masculinity and femininity has been preserved, and that a powerful resistance to change has been felt on this issue. Hence, this article aims to find a way to understand today's conservative democrats, who still cling to the "Islamist" codes despite the fact that they have largely altered their political stance. It describes the probable masculinity constructions facing those Islamist men who have complied with the call of "Back to the Quran" trying to grapple with the Revelation and texts strictly related with it.

⌘

Masculinity at home!

CENK ÖZBAY – İLKAY BALİÇ

It can easily be observed in the daily usages of masculinity that it is in a contemporary crisis. Although it may be grasped as ephemeral and superficial at the first glance, such a state of crisis might mean competing demands, resistance, and continuous negotiations not only related with how men appear physically, but also with the very gender/power/knowledge system they embedded. One of the basic aims of this essay is to translate some fundamental arguments on multiple masculinities into Turkish social science audience as well as to demonstrate that home is also a crucial side like the public sphere (traditionally manhood is imagined with) where such ideas on masculinities and embodied selves of men are reproduced, navigated, and challenged.

Even a quick scrutiny of famous and well-sold readers on masculinity can reveal how each topic possible to conceive on men's lives is elaborated with theoretical profundity and empiric richness, while all related articles and books treat as if men do not have homes to live in. We simply read this relative silence and unasked questions as departures for further examination about how men live at home, how they interact with other household members, who set the rules about what should and what should not be done by men at home, at where the acceptable boundaries of hegemonic masculinity drawn at home, how such boundaries be redrawn and blurred, what is the role of home as a space in reproduction and transmogrification of masculinities, and so forth. Our essential claim here is that despite the endless representation of the division between public/men versus private/women dichotomy, we should be aware of masculinities need to be elaborated at home, too. It is highly relevant especially with regard to current debates on reconstructing classical values of nuclear family, men's increasing emotional roles/expectations within it, and upper-middle class fathers' search to create social as well as spatial position for themselves to comfort with such values at stake.

⌘

The image of man in the Turkish poetry

YÜCEL KAYIRAN

Researching into the image of man in the Turkish poetry implies plunging into a problematic area. This question requires taking into account the criticisms developed by the feminist standpoint on the one hand, and doing justice to the image of man that lies beyond the limits of those criticisms on the other. The Turkish

poetics is one based on masculine domination and expressing gender discrimination. The images in the spiritual realm of poetry signifying the divergent statuses of men and women in the society originally stems from the Latin poetry rather than the ancient Greek poetry. The image of man in the ancient Greek poetry has the mythological and fatalist character rather than reality. The image of man in the Turkish poetry in the Republican era is more akin to that of the Latin poetry than that of the ancient Greek poetry. In the Turkish poetry in the Republican era the image of man appears to constitute two intermediary lines: the image of man as a savior/revolutionary/Republican subject; and that of depressive mood in relation to passion. The first image had a powerful perception of selfhood in the early 20th century, whereas this selfhood seems to dissolve by the end of the century. This might be described as the transformation of the transcendental into the individual. The second image represents the gloomy mood of the passionate man resulting from the fact that he has not been able to experience love.

Power, technology and masculinity

EROL MARAL

This article is an attempt to explore the relations between the concepts of power, technology and masculinity. Its framework is based on the argument that technology and gender are socially constructed concepts and they become intertwined with relations of power during that construction process. My main argument is, contrary to a common belief, technology cannot solve social problems, power relations and inequalities on its own, for it is not independent of the social forces and circumstances that shape it. As part of the process in question, technology and masculinity, which can be broadly defined as male gender identity, become interrelated during the same process.

The relation between technology and masculinity, and its aspect of power is considered not as a one-way relation, examined as concepts that affect, shape and reproduce each other continuously. Foucault's understanding of "power", Gramsci's concept of "hegemony", the feminist literature on gender, social construction of technology theories and Connell's theory of "hegemonic masculinity" are the main sources used in creating my approach to the subject. Using these resources, my aim is to draw attention to the relation between masculinity and technology as a first step to question its existence.

The rise of "men's films" in contemporary Turkish cinema: Masculinity in crisis

NEJAT ULUSAY

Since the mid-1990s, Turkish cinema has seen the rise of "men's films". Although it is unusual to typify films as "men's pictures", this categorization is used for the purposes of this essay, for the films explored feature leading male characters and stories revolving around these figures. With regard to these films, this paper examines the ways in which male identities are constructed and represented through failing characters embodying the features of a gender identity crisis. Turkish "men's films", some of which have had remarkable box-office results, arguably follow the patterns of "buddy films", a sub-category of Hollywood action/adventure genre. Generally speaking, in the majority of domestic "buddy films" the narrative focuses on the relationship between a (real or symbolic) father and a son; and the masculinity crisis is depicted through the crisis of fatherhood. One of the most striking aspects of contemporary Turkish "men's films" is the representation of women. The major role attributed to the female figures of these films is prostitution; and female characters usually betray their lovers and husbands. Also, these films show male chauvinism and feature an excessive use of dirty language. The rise of "men's films" in contemporary Turkish cinema can be understood by taking the cirisis in Turkish society into account; and it can be argued that these films can be considered as partly a respond to another trend, the rise of "women's pictures" in the previous decade, the 1980s.

⌘

"You lost it Tahsin, long years ago": Masculine fantasies in Yeşilçam

TÜMAY ARSLAN

The relation Slavoj Žižek contemplates between cinema and social reality is remarkably different from one of reflection or construction. This is because he reckons cinema as a fantasy screen, a space of social fantasy, which, in turn, has to do with the fact that he invokes a psychoanalytical theory of ideology, distinguished by its emphasis on what goes "beyond interpellation." According to Žižek, the dimension "beyond interpellation" comes into existence simply because both subject and object are divided by a deep antagonism. As he puts it, there always remains a leftover/surplus from the mechanisms of symbolic and imaginary identifications. Which means both subject and society (object) are bound to fail to achieve completeness. It is this failure, par excellence, which makes room for fantasy. Paradoxically, what is leftover from the ideological meaning is the last support of ideology and it is this pre-ideological kernel of enjoyment social-ideological fan-

tasy implies, manipulates and produces. To be brief, fantasy, according to Žižek, is an inalienable component of ideology. Accordingly, Žižek argues that the criticism of ideology must follow two complimentary procedures. The discursive, symptomatic reading of ideological text has to concur with "traversing", "going through" the social fantasy which supports ideology.

Yeşilçam's masculine fantasies, which were quite popular in 1970s, show exactly how masculine ideology operates through the pre-ideological kernel of enjoyment. As a symptom of social crisis, these fantasies point to the attempt to overcome social, political and sexual antagonisms by virtue of identifying the "invisible" Master as the embodiment of all the antagonisms, of social impossibility in other words. The identification of the "invisible" Master as the embodiment of all the antagonisms serves to conceal the fact that the impossibility of society is inherent. Disavowing the immanence of the impossibility of society, fantasy invents a positive cause for the incompleteness in question. It produces the illusion that the full completeness of society may be achieved through the annihilation of the "invisible" Master. Masculine fantasies draw their strength from the following: first, the fantasmatic construction of sacrificed jouissance or jouissance "stolen", and second, the Law and its obscene supplement. Films analyzed in this essay have revealed that there are two main discourses constructing masculinity in Turkey. Both are deeply rooted in self-crisis. While first is the discourse of the neurotic and the pervert, which is based on the radical repression of sexual difference, second is the discourse of the repressed.

Who's on top? Masculinities at work in German and Turkish Germany

JENNIFER PETZEN

In the continuing debates surrounding the identity of the European Union in the context of migration and multiculturalism/culturalism, stances on gender and sexuality, and homosexuality in particular, are increasingly becoming one of the litmus tests for a modern European identity. In particular, German political discourses have mobilized the acceptance of homosexuality as a way to define the (un)suitability of migrants and their descendents to integrate into German society. Examining LGBT groups' demands for acceptance of homosexuality reveals how white German and migrant and/or Muslim masculinities are discursively deployed against each other to support the claim that migrants are incapable, and ultimately unworthy, of achieving a European identity. Drawing on debates around migration, multiculturalism and integration in Germany, the paper examines how discussions on sexual and gender rights in Europe produce discourses that fashion

migrant masculinities -especially Muslim ones- as being particularly dangerous to German and European identity.

Masculinities at internet

AYÇA ALEMDAROĞLU –NESLİHAN DEMİRTAŞ

For many people, the internet technology and cyberspace offer a vast area of freedom where people may find a chance to behave and present themselves in ways that are detached from the power relations shaping the real world. In this study, we have questioned the potential of the cyberspace in providing freedom from the 'real' social boundaries. We have examined Mynet, one of the most popular chat room servers in Turkey, and questioned the liberating potential of the cyberspace by looking at the ways in which masculinity is displayed. We have questioned masculinity predominantly in the context of flirt relation formed with women and our primary question is the ways in which the dominant form of masculinity is reproduced or challenged within the chat rooms. We have interviewed over forty people with male nicknames and attended certain chat rooms over a period of three months. We observed that internet chat rooms undeniably provide a space where both women and men may express themselves more freely than the real world, nevertheless the exercise of the relative freedom in cyberspace is mostly bound to secrecy and remained anonymous. Moreover, during the research we experienced that men's approach to women is generally informed by the dominant masculine mind that acknowledges women as sexual objects while at the same time defines 'worthy woman' by chastity.

Toplum ve Bilim

95

Gürkaynak - Güven İktisat ile toplum bilimleri **Buğra** İktisat siyasete karşı **Fine** İktisadi emperyalizm ve sosyal bilimler **Yılmaz** İktisat ve sosyoloji **Özesmi** Tarımda ortakçılık: Bir Güneydoğu Anadolu örneği **Madra - Özselçuk - Erçel** Bir tabu olarak 'ekonomi' **Duman** Ekonomi biliminde paradigma değişikliği mi? **Yeldan** İktisat ve iktisatçı nereye? **Özaktaş** Ekonomik düşüncenin fakirleşmesi üzerine **Tekeli** Sosyal bilimcilerin performans değerlendirilmesi **SORUŞTURMA DOSYASI** İktisatçılar kendilerini nasıl görüyor? **Koçak** Tarihte yöntem sorunu üzerine **Timisi** Kadın Çalışmaları Toplantısı'nın ardından

96

Aydın 30'ların tezlerine geri dönüş: Anadolu'da "proto-Türkler" **Şengül - Kardeş** Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı **Mehmet Ölmez** Türkçe'nin ve Türk dillerinin yaşı konusu **Ersoy** "Herkesin Türklüğü"ne dair: Lazlar ve Hemşinliler **Atay** Evrimcilik-Yaratılışçılık kutuplaşmasına bir müdahale **Canefe** Kıbrıs Türk toplumunda tarihsel aidiyet ve vatandaşlık akti **Parla** Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası **Müftüoğlu** Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi **Özman - Bulut** Sabiha Sertel: Kemalizm, Marksizm ve kadın meselesi **Özbek** Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937 **Dumludağ** Türkiye'de yabancı sermaye yatırımları **Hilmi Maktav** Melodram kadınları

97

Nalbantoğlu Üniversite A.Ş.'de 'ersatz' yuppie akademisyen **Erdoğan** Kültürel çalışmalar ve akademya **Çiğdem** Üniversiteye ne oldu? **İnsel** Bir zihniyet tarzı olarak YÖK **Cangızbay** Sürekli seferberlik ve teyakkuz rejiminin kurumu **Aktay** Üniversiteden multiversiteye taşra-merkez **Tekeli** Üniversiteye dair konuşmak **Tekin** Neoliberalizm, teknik akıl ve üniversite **Sancar** Üniversitede feminizm? **Ergur** Üniversitenin pazarla bütünleşmesi **Çörekçioğlu** Kant ve *Fakülteler Çatışması* **Göregenli** Sosyal bilimlerde olgu-değer **Erkip** Üniversitelerin geleceği nasıl şekillenecek? **Özuğurlu** Özel üniversiteler **Benlisoy** Öğrenci muhalefetinin güncelliği

98

Toker Filozof ve ulus **Direk** Türk başkalığını felsefi olarak düşünmenin yolları **Tekin** Batıcı ideolojinin yeniden üretiminde felsefenin rolü **Kurtoğlu** Türkiye'de İslâm felsefesi tasavvuru **Tekin** Şeyla Benhabib'le söyleşi **Nalbantoğlu** Nietzsche ve Heidegger Türkçe'nin evinde **Altuğ** Türkiye'nin tini ve felsefe **Açık** Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış **Argın - Sezgin** Felsefede amatörlük ve profesyonellik **Çağaptay** Erken Cumhuriyet dönemi vatandaşlık rejimi **Evren - Çekiç** Yeni bölgecilik

99

Göker Hemderdimiz Edward Said **Makdisi** Edward Said ve tarihyazımı **Yıldırım** Batı siyasal aklının analitiği **Irzık** Türkiye'de felsefe ve bilim tarihi yapmak üstüne **Buğra** Devletçi dönemde yoksulluğa bakış ve sosyal politika **Akın** Erken Cumhuriyet dönemi sosyal tarihçiliğinde dilekçeler **Somersan** Güney'in askerî darbelerinde insan hakları ihlalleri **Akıncılar Onmuş** Doğu Asya deneyimiyle hesaplaşmak

100

İslamoğlu Bağımsız düşüncenin üretilme alanı olarak *Toplum ve Bilim* **Belge** "Toplumsal bilim", siyaset ve akademya **Bora** Asaf Savaş Akat'la söyleşi **Buğra** Çevreden konuşmak **Aydın** Türkiye'de sosyal bilimlerin değeri ve sınırları **Ergut** Disiplinlerarasılık, teori ve tezden çıkmış kitaplar **Taşkın** Akademik üretimin demokratikleştirilmesi **Önder** Hakem ve jüri sistemlerinde aleniyet **Keskin** Sınırlara dönüş: Sokal meselesi **Keyder** İmparatorlukta hukuk ve meşruiyet **Toprak** Türkiye'de "sol faşizm" ya da otoriter modernizm **Saraçoğlu** Ülkücü hareketin bilinçaltı olarak Nihal Atsız

Birikim Yayınları

Toplum ve Bilim Sayı: 101
9 771300 931011